



# ملک ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امت کاتھم  
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی  
کی تقریر "جامع ترمذی"



ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ ترمذی دارالعلوم کراچی

# درکِ ترمذی

شیخ الاسلام  
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امتیاز کاظم  
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی  
کی تقریر "جامع ترمذی"



ترتیب و تحقیق  
مولانا رشید اشرف سیفی  
اُستاد الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ ترمذی دارالعلوم کراچی



## جملہ حقوق ملکیت بحق مکتبہ دارالعلوم کراچی (وقف) محفوظ ہیں

باہتمام : محمد قاسم گلگتی  
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ..... ستمبر ۲۰۱۰ء  
فون : 5042280 - 5049455  
ای میل : mdukhi@gmail.com

## ملنے کے پتے

- مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ناشر﴾
- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## عرض مرتب

الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَحْدَهُ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ !

صد شکر کہ درس ترمذی جلد ثالث تکمیل کے بعد آپ کے سامنے ہے، عزیز طلبہ اور مشتاقانِ علوم حدیث نے اس کے انتظار میں ایک عرصہ تک جو زحمت اٹھائی وہ مخفی نہیں، احقر کو بھی اس کا بخوبی اندازہ ہے، اسبابِ تاخیر اور اعذار کی تفصیل میں جائے بغیر اتنا عرض ہے کہ دارالعلوم میں اپنے تعلیمی فرائض کی انجام دہی کے بعد اس ناکارہ کے بیشتر اوقات بالخصوص چھٹی کے ایام ”درس ترمذی“ ہی کے لئے وقف رہے، بلاشبہ یہی بندہ کی زندگی کے بہترین لمحات تھے، اس علمی و تحقیقی کام کی مشکلات کم نہ تھیں اپنی بے مائیگی اور کم علمی کی بنا پر اس میں کہیں زیادہ اضافہ ہوا، اور اس کے لئے جس قدر دماغ سوزی اور عرق ریزی ہوئی اور جو محنت و کاوش کرنا پڑی اس کا تصور بھی مشکل ہے،

جلد ثالث میں بھی تحقیقی حواشی کے علاوہ بہت سے ایسے ابواب جن پر حضرت استاذ محترم ادام اللہ بقارہ نے کوئی کلام نہ فرمایا تھا ضرورت محسوس ہونے پر ان میں سے متعدد ابواب کی مختصر شرح احقر نے کتب و شروح حدیث کی طرف مراجعت کر کے لکھ دی ہے، اس جلد میں ایسے ابواب کی مجموعی تعداد تینست ہے، متعدد ابواب میں معتد بہ اضافے اس کے علاوہ ہیں، دونوں طرح کے ابواب کی اپنے مقام پر نشاندہی بھی کر دی گئی ہے،

الحمد للہ حاشیہ میں بھی بہت سی کارآمد و مفید باتیں اور اہم مباحث آگئی ہیں، اس جلد میں سہولت کے لئے حاشیہ کے بھی اہم فوائد و مباحث کی فہرست بنا دی ہے۔



راقم الحروف کی تمام ترکوشش و کاوش کے باوجود عین ممکن ہے کہ ضبط و ترتیب یا تحقیق و تعلیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں اس لئے اہل علم حضرات سے درخواست ہے کہ ایسی کسی بھی غلطی کا علم ہونے پر حوالہ کے ساتھ مطلع فرما کر احسان فرمائیں۔

آخر میں ان سب حضرات کا ممنون ہوں جنہوں نے اس کام میں کسی بھی درجہ میں مدد کرائی یا مفید مشوروں سے نوازا یا مخصوص عزیزم مولانا نور البشر صاحب حفظہ اللہ جو اس کے ایک بڑے حصہ میں معین رہے اور عزیزان مولوی عبدالقادر، مولوی عصمت اللہ اور مولوی حفیظ اللہ سلمہم جو ترتیب یا تصحیح کے مختلف مراحل میں مددگار رہے، اللہ تعالیٰ ان سب کو دنیا و آخرت میں اس کا بہتر سے بہتر اجر عطا فرمائے، آمین

جہاں تک صاحب امالی استاذ محترم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم کی شفقتوں اور علمی و فکری رہنمائی کا تعلق ہے سو احقر تشکر کے رسمی الفاظ سے احسان مندی کے ان جذبات کی توہین کرنا پسند نہیں کرتا جو بندہ کے دل میں ہیں:

توقع سے تیرے لطف و کرم کو بیشتر پایا

میں خود شرمایا گیا جب اپنا دامن مختصر پایا

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو زیادہ سے زیادہ نافع بنا کر شرف قبول فرمائے،

اور ”حضرت استاذ محترم دام اقیالہم“ اور اس ”ناکارہ مرتب“ کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے

وَمَا ذَلِك عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ

بندہ

رشید اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

دائرہ اعلیٰ مرکز احیاء پاکستان

۲۸ محرم الحرام ۱۴۱۲ھ

# انتساب

والدِ بزرگوار پیکرِ محبت و شفقت  
مجاہدِ ملت حضرت مولانا نور احمد صاحبِ قدس سترہ  
کے نام

جنہوں نے مادہ پرستی اور رنگ و بو کے اس دنیا میں  
راقم الحروف سمیت اپنے تمام اولاد کو عصرِ حاضر کے رسمی  
تعلیم گاہوں کے مقابلہ میں علومِ نبوت کے درس گاہوں سے  
وابستہ کیا، حروف و نقوش کے خوشہ چینی کے یہ سعادۃ  
انہی کے طفیل حاصل ہوئے

وہ اسلام کے اُن خاموش رضا کاروں میں سے تھے جن کے  
پوری زندگی نام و نمود اور شہرت کے معروف ذرائع سے دور رہ کر تعلیمی  
تبلیغی اور سیاسی میدانوں میں کسی نہ کسی جہت سے  
خدمت دینے میں مصروف ہوئے۔ تحریکِ پاکستان سے  
لیکر روزِ وفات تک ملک و ملت کے نہ جانے کتنے اہم کاموں  
میں انھوں نے بھرپور اور موثر حصہ لیا، لیکن اسے طرح کہ جبے ان  
کاموں کے تاریخِ مرتبہ کے جانے تو شاید ان کا نام نہ آئے یا  
آئے تو مختصر اور سرسری انداز میں۔

رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

مثل ایوانِ سحر مرقدِ فروزاں ہوتا  
نور سے مہموریہ خاکی شبستاں ہوتا

رشدِ اشرف سیفی



## خلاصة الفهارس

### ابواب الحجّ

٢٣      تا      ٢٥٢

### ابواب الجنائز

٢٥٥      تا      ٣٢٢

### ابواب النكاح

٣٢٣      تا      ٣٣٥

### ابواب الرّضاع

٣٣٦      تا      ٣٥٨

### ابواب الطّلاق واللّعان

٣٥٩      تا      ٥٢٥

### فهرست حاشیه

٣٠      تا      ٣٢

# فہرست ابواب ومضامین درس ترمذی جلد ثالث

| صفحہ | ابواب ومضامین  |
|------|--|
| ۴۳   | أَبْوَابُ الْحَجِّ<br>عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  |
| ۴۳   | حج کے لغوی و اصطلاحی معنی۔   |
| ۴۴   | حج کس سن میں فرض ہوا؟  |
| ۴۴   | فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟  |
| ۴۵   | نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے مؤخر کرنے کی وجہ  |
| ۴۵   | حج کی شرائط  |
| ۴۵   | باب مَا جَاءَ فِي حُرْمَةِ مَكَّةَ   |
| ۴۶   | حرم مکہ کی نباتات کی اقسام اور ان کے احکام   |
| ۴۶   | فتح مکہ کے موقع پر حدود حرم میں قتال کی اجازت عارضی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی۔ |
| ۴۶   | حکم الجانی العائذ بالحرم واختلاف الفقهاء فيه۔  |
| ۴۸   | باب مَا جَاءَ فِي ثَوَابِ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ   |
| ۴۹   | حج سے صفہ صغائر معاف ہوتے ہیں یا کب ر بھی؟   |
| ۵۰   | حج مبرور کا مطلب   |
| ۵۰   | باب مَا جَاءَ فِي التَّغْلِيظِ فِي تَرْكِ الْحَجِّ   |
| ۵۱   | تارک حج عمداً کو یہود و نصاریٰ کے مشابہ قرار دینے کی وجہ   |
| ۵۲   | باب مَا جَاءَ فِي إِجْبَابِ الْحَجِّ بِالزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ                                   |
| ۵۲   | استطاعت سے قدرت میسرہ مراد ہے  |
| ۵۵   | باب مَا جَاءَ كَمَ فَرَضِ الْحَجِّ   |
| ۵۶   | حج محض ایک مرتبہ فرض ہونے کی اصولی وجہ   |
| ۵۶   | باب مَا جَاءَ كَمَ حَجِّ التَّائِبِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ                            |



| صفحہ | ابواب ومضامین  |
|------|--|
| ۵۷   | حجۃ الوداع کے موقع پر آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی<br>تعداد اور روایات مختلفہ میں تطبیق                  |
| ۵۸   | ایک اہم فائدہ  |
| ۵۹   | دم قتران اور دم تمتع دم شکر ہیں نہ کہ دم جبر   |
| ۵۹   | باب مَا جَاءَ كَمَا اعْتَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ                                 |
| ۶۰   | باب مَا جَاءَ مِنْ أَيْ مَوْضِعٍ أَحْرَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ                     |
| ۶۱   | حجۃ الوداع میں آئیے کس مقام سے تلبیہ پڑھا؟ روایات مختلفہ میں تطبیق   |
| ۶۳   | باب مَا جَاءَ فِي إِفْرَادِ الْحَجِّ   |
| ۶۳   | أقسام الحج والاختلاف في الأفضل منها  |
| ۶۳   | دلائل فقہاء  |
| ۶۵   | احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے دلائل   |
| ۷۳   | شافعیہ کی جانب سے روایات قرآن کی توجیہ اور اس کا رد  |
| ۷۵   | حنابلہ کے استدلال کا جواب  |
| ۷۶   | افضلیت قتران کی وجوہ ترجیح   |
| ۷۷   | باب مَا جَاءَ فِي التَّمَتُّعِ   |
| ۷۷   | حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی "نہی عن التمتع" اور اس کی توجیہات   |
| ۸۰   | مانعت عن التمتع سے متعلق راجح توجیہ  |
| ۸۳   | قول سعد "قد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم" کا مطلب  |
| ۸۴   | قولہ : وَأَوَّلُ مَنْ نَهَى عَنْهُ مَعَاوِيَةُ   |
| ۸۵   | باب مَا جَاءَ فِي مَا لَا يَجُوزُ لِلْمُحْرِمِ لُبْسُهُ  |
| ۸۵   | حدیث باب میں کعبین کا مصداق  |
| ۸۵   | حالت احرام میں عورتوں کے چہرے پر نقاب ڈالنے کی صورت  |
| ۸۶   | قولہ : وَلَا تَلْبَسِ الْقَقَازِينَ  |
| ۸۷   | باب مَا جَاءَ فِي لُبْسِ الشَّرَائِيلِ وَالْخَفَيْنِ لِلْمُحْرِمِ إِذَا مَرَّ بِالْإِزَارِ وَالنَّعْلَيْنِ |

| صفحہ | ابواب ومضامین  |
|------|--|
| ۸۸   | باب ما یقتل المحرم من الذوات                                 |
| ۸۹   | ” فواسق “ کا مفہوم اور اختلاف فقہاء                          |
| ۹۰   | باب ما جاء فی الحجامة للمحرم                                 |
| ۹۱   | باب ما جاء فی کراہیة تزویج المحرم                            |
| ۹۲   | روایت ابن عباسؓ کی وجوہ ترجیح                                |
| ۹۴   | شافعیہ کی جانب سے روایت ابن عباسؓ کی توجیہات                 |
| ۹۴   | امام ترمذیؒ کی ذکر کردہ توجیہ اور اس کا جواب                 |
| ۹۸   | امام ابن حبانؒ کی توجیہ اور اس کے جوابات                     |
| ۱۰۰  | مسلب احناف پر وارد ہونے والے چند اشکالات اور ان کے جوابات    |
| ۱۰۲  | باب ما جاء فی اکل الصيد للمحرم                               |
| ۱۰۸  | حضرت ابو قتادہؓ اندرون میقات غیب محرم کیسے تھے ؟             |
| ۱۰۹  | باب ما جاء فی صید البحر للمحرم                               |
| ۱۰۹  | ٹڈی صید البحر میں شامل ہے یا صید البر میں ؟                  |
| ۱۱۱  | باب ما جاء فی الضبع یصیبها المحرم                            |
| ۱۱۲  | ضبع کی حلت و حرمت  |
| ۱۱۵  | باب ما جاء فی الاعتسال لدخول مکة                             |
| ۱۱۶  | فضائل کے باب میں حدیث ضعیف تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے        |
| ۱۱۶  | باب ما جاء فی کراہیة رفع الیدین عند رؤية البيت               |
| ۱۱۹  | باب ما جاء فی استلام الحجر والركن الیمانی دون ماسواهما       |
| ۱۱۹  | حجر اسود اور رکن یمانی کے حکم میں فرق                        |
| ۱۲۱  | فائدہ ( اخبار مکہ کے مؤلف )                                  |
| ۱۲۲  | باب ما جاء فی الصلاة بعد العصر وبعد الصبح فی الطواف لمن یطوف |
| ۱۲۲  | مسائل الباب اور احناف کے دلائل                               |
| ۱۲۳  | احناف کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ                           |



|     |  |
|-----|--|
| ۱۲۴ | باب ماجاء فی کراهیۃ الطواف عریانا  |
| ۱۲۵ | طواف میں ستر عورت شرط ہے   |
| ۱۲۶ | باب ماجاء فی الصلاۃ فی الکعبۃ  |
| ۱۲۶ | نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبۃ اللہ کے اندر نماز ادا فرمائی یا نہیں ؟ |
| ۱۲۹ | کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے بارے میں اختلاف فقہاء                           |
| ۱۳۰ | باب ماجاء فی کسر الکعبۃ  |
| ۱۳۱ | بیت اللہ شریف کی تعمیر کے تاریخی ادوار                                     |
| ۱۳۳ | باب ماجاء فی الصلاۃ فی الحجر   |
| ۱۳۳ | نسائی اور ترمذی کی روایت میں تصحیف   |
| ۱۳۴ | حجر اور حطیم کی تعیین  |
| ۱۳۵ | حطیم کی وجہ تسمیہ  |
| ۱۳۵ | حجر اور حطیم بیت اللہ کا حصہ ہیں یا نہیں ؟                                 |
| ۱۳۶ | نماز میں محض حجر کا استقبال کافی نہیں                                      |
| ۱۳۶ | باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والركن والمقام                               |
| ۱۳۶ | ” فسودته خطایا بنی آدم “ کا مطلب   |
| ۱۳۸ | باب ماجاء فی تقصیر الصلاۃ بمنی   |
| ۱۳۹ | قصر صلوٰۃ کے لئے تحقق خوف شرط نہیں   |
| ۱۳۹ | منی میں قصر صلوٰۃ کی علت میں فقہاء کا اختلاف                               |
| ۱۴۱ | فائدہ  |
| ۱۴۲ | باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیہا                                    |
| ۱۴۲ | حُجَس کا مفہوم و مصداق اور اس کی وجہ تسمیہ                                 |
| ۱۴۳ | باب ماجاء أن عرفۃ کلہا موقف  |
| ۱۴۳ | وادی محسر اور بطن عرینہ میں وقوف کا حکم                                    |
| ۱۴۵ | وادی محسر کی تعیین   |

## ابواب ومضامین

صفحہ

- ۱۴۶ یوم النحر کے مناسکِ اربعہ
- ۱۴۶ مناسکِ اربعہ میں ترتیبِ حکم اور اس کے بارے میں فقہاء کے مذاہب
- ۱۴۹ دلائل فقہاء
- ۱۵۱ فائدہ مہمہ
- ۱۵۳ باب مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَزْدَلِفَةِ
- ۱۵۴ عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوات کی حیثیت
- ۱۵۴ عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط
- ۱۵۴ اس قسم کی شرائط کے بارے میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا مسلک
- ۱۵۶ مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط
- ۱۵۶ عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوات کی صورت ہیں اذان اور اقامت کی تعداد
- ۱۵۶ مزدلفہ کی جمع بین الصلوات میں اذان و اقامت کے عدد سے متعلق چار مشہور اقوال
- ۱۵۷ دلائل
- ۱۶۰ وجہ اختلاف
- ۱۶۰ ایک لطیف نکتہ
- ۱۶۱ باب مَا جَاءَ مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ جَمْعَ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ
- ۱۶۲ وقوف عرفہ کا وقت اور اس کی تعیین سے متعلق فقہاء کے اقوال
- ۱۶۲ باب مَا جَاءَ فِي تَقْدِيمِ الضَّعْفَةِ مَنْ جَمَعَ بَلِيلَ
- ۱۶۲ مبیہ مزدلفہ کا حکم
- ۱۶۲ باب (بلا ترجمہ)
- ۱۶۳ یوم النحر میں حجرہ عقبہ کی رمی کے تین اوقات اور ان کی حیثیت
- ۱۶۴ یوم النحر میں دن کے بجائے رات کو رمی کرنے کا حکم
- ۱۶۴ یوم النحر کے سوا بقیہ ایام میں رمی کا وقت
- ۱۶۴ ایام تشریق کے بعد رمی نہیں ہے
- ۱۶۵ باب مَا جَاءَ أَنَّ الْإِفَاضَةَ مَنْ جَمَعَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ

| صفحہ | ابواب ومضامین   |
|------|---|
| ۱۶۵  | ”اشرق شبیر“ کا مطلب   |
| ۱۶۵  | مزدلفہ سے روانگی کا وقت   |
| ۱۶۶  | باب کیف تُرْمی الجمار   |
| ۱۶۶  | ترمذی شریف اور صحیحین کی حدیث میں تعارض اور روایت صحیحین کی ترجیح |
| ۱۶۷  | باب ما جاء في إشعار البدن   |
| ۱۶۷  | تقلید ہدی کا حکم اور اس کی حکمت                                   |
| ۱۶۷  | إشعار اور اس کا طریقہ   |
| ۱۶۸  | امام ابوحنیفہ کی طرف کراہت إشعار کے قول کی نسبت اور اس کی تحقیق   |
| ۱۷۰  | إشعار کے مسئلہ میں وکیع کی ناراضگی                                |
| ۱۷۰  | صاحب تحفۃ الاخوانی کا بے بنیاد دعویٰ اور اس کا رد                 |
| ۱۷۲  | وکیع کی ناراضگی کا سبب  |
| ۱۷۳  | باب ما جاء في تقلید الغنم   |
| ۱۷۵  | حقیقہ کے نزدیک تقلید غنم کے مشروع نہ ہونے کا مطلب                 |
| ۱۷۶  | صنف تقلید ہدی سے احرام کے احکام جاری نہیں ہوتے                    |
| ۱۷۸  | باب ما جاء إذا عطف الهدی ما یصنع به                               |
| ۱۸۰  | باب ما جاء في ركوب البدنة   |
| ۱۸۱  | باب ما جاء بأی جانب للرأس یبدأ فی الحلق                           |
| ۱۸۱  | نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حلق کی تعمین                       |
| ۱۸۲  | حلق کا سنون طریقہ کیا ہے ؟  |
| ۱۸۳  | موئے مبارک کی تقسیم و اعطاء کے بارے میں روایات کا اختلاف          |
| ۱۸۳  | فائدہ (سلف صالحین کے تبرکات کی حیثیت)                             |
| ۱۸۵  | باب ما جاء في الحلق والتقصیر                                      |
| ۱۸۵  | حلق کی افضلیت، حلق یا قصر کی شرعی حیثیت                           |
| ۱۸۵  | حلق یا قصر کی مقدار واجب میں اختلاف فقہاء                         |
| ۱۸۶  | اختلاف کی بنیاد اور منشاء   |



| صفحہ | ابواب ومضامین   |
|------|---|
| ۱۸۶  | حلق وقصر کے زمان و مکان کے بارے میں ائمہ احناف کا اختلاف  |
| ۱۸۶  | ثمرۃ اختلاف   |
| ۱۸۷  | جس شخص کے بال نہ ہوں اس کا حکم  |
| ۱۸۷  | عورت کے لئے محض قصر ہے  |
| ۱۸۷  | باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة  |
| ۱۸۸  | احرام سے متصل پہلے خوشبو کا حکم   |
| ۱۸۸  | مسئلۃ الباب میں جمہور اور امام مالک کا مسلک   |
| ۱۸۸  | جمہور کی دلیل   |
| ۱۸۹  | ”وهو قول أهل الكوفة“ میں ”أهل الكوفة“ کا مصداق  |
| ۱۸۹  | امام مالک کی ایک مضبوط دلیل اور بعض حنفیہ کی جانب سے ان کے قول کی تصحیح                           |
| ۱۹۱  | باب ماجاء متی تقطع التلبیة فی الحج  |
| ۱۹۳  | معتمر کے تلبیہ کا حکم   |
| ۱۹۳  | باب ماجاء فی طواف الزیارة باللیل  |
| ۱۹۴  | آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف زیارت رات کو کیا یا دن میں؟ رائج قول و روایا میں تعارض کی توجیہ |
| ۱۹۶  | باب ماجاء فی نزول الأبطح  |
| ۱۹۷  | تحصیب مناسک حج میں سے ہے یا نہیں؟   |
| ۱۹۷  | وادی محصب میں نزول کا مقصد  |
| ۱۹۸  | باب ماجاء فی حج الصبی   |
| ۱۹۹  | باب (بلا ترجمہ)   |
| ۱۹۹  | ”فکتا نلبی عن النساء“ کا مطلب   |
| ۲۰۰  | باب ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر واملیت  |
| ۲۰۱  | حج سے متعلق وصیت کا حکم   |
| ۲۰۲  | باب ماجاء فی العمرۃ أواجبة ھی أم لا؟  |
| ۲۰۳  | تکرار عمرہ کی شرعی حیثیت اور اس کے بارے میں اختلاف فقہانہ   |
| ۲۰۳  | باب ھک منه  |
| ۲۰۳  | ”دخلت العمرة فی الحج إلی یوم القیامة“ کا مطلب   |

| صفحہ | ابواب ومضامین   |
|------|---|
| ۲۰۵  | باب مَا جَاءَ فِي الْعُمْرَةِ مِنَ التَّعْمِيرِ                               |
| ۲۰۵  | اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات  |
| ۲۰۶  | امام بخاری کا مسلک  |
| ۲۰۷  | باب مَا جَاءَ فِي عُمْرَةِ رَجَبٍ   |
| ۲۰۸  | باب مَا جَاءَ فِي عُمْرَةِ رَمَضَانَ  |
| ۲۰۹  | باب مَا جَاءَ فِي الَّذِي يَهْلُ بِالْحَجِّ فَيَكْسِرُ أَوْ يَجْرُجُ          |
| ۲۰۹  | احصار بغیر العدو کے معتبر ہونے میں اختلاف فقہاء                               |
| ۲۱۱  | احصار کا حکم  |
| ۲۱۲  | محصر کے ذمہ حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں ؟                              |
| ۲۱۳  | باب مَا جَاءَ فِي الْأَشْطَرِاطِ فِي الْحَجِّ                                 |
| ۲۱۵  | فائدہ (ایک وضاحت)   |
| ۲۱۶  | باب مَا جَاءَ فِي الْمَرْأَةِ تَحِيضُ بَعْدَ الْإِفَاضَةِ                     |
| ۲۱۶  | حیض اور نفاس والی عورت کے لئے طواف و داغ کا حکم                               |
| ۲۱۸  | ایک مشکل اور اس کا حل   |
| ۲۱۹  | باب مَا جَاءَ مِنْ حَجٍّ أَوْ اعْتَمَرٍ فَلَيْكِنْ آخِرَ عَهْدِهِ بِالْبَيْتِ |
| ۲۱۹  | طواف و داغ کی شرعی حیثیت  |
| ۲۱۹  | کیا معتمر کے ذمہ طواف و داغ ہے ؟  |
| ۲۲۰  | طواف و داغ کا صحیح وقت  |
| ۲۲۱  | حضرت عمرؓ کے قول " خردت من یدیک " کا مطلب                                     |
| ۲۲۱  | حضرت عمرؓ کی حضرت حارثؓ پر ناراضگی کی وجہ                                     |
| ۲۲۱  | باب مَا جَاءَ أَنَّ الْقَارِنَ يَطُوفُ طَوَافًا وَاحِدًا                      |
| ۲۲۲  | قارن کے ذمہ طوافوں کی تعداد اور اس میں اختلاف فقہاء                           |
| ۲۲۳  | دلائل احناف   |
| ۲۲۸  | حنفیہ کی تائید میں آثار صحابہ   |

| صفحہ | ابواب ومضامین  |
|------|--|
| ۲۳۰  | حضرت جابر رضی کی حدیث باب کی توجیہات                   |
| ۲۳۱  | قارن کے ذمہ کتنی سعی ہیں ؟                             |
| ۲۳۵  | باب ماجاء فی المحرم یموت فی احرامہ                     |
| ۲۳۷  | باب ماجاء فی المحرم یحلق رأسہ فی احرامہ ما علیہ        |
| ۲۳۸  | باب ماجاء فی الرخصة للرعاة أن یرموا یومًا ویدعوا یومًا |
| ۲۳۸  | المبیت بمنی فی لیالی منی                               |
| ۲۳۹  | تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون                       |
| ۲۴۰  | حدیث باب کے دو طرق                                     |
| ۲۴۲  | طریق مالک بن انس کی وجوہ ترجیح                         |
| ۲۴۳  | باب (بلا ترجمہ)  |
| ۲۴۳  | مہم نیت کے ساتھ احرام باندھنے کا حکم                   |
| ۲۴۵  | باب ماجاء فی یوم الحج الاکبر                           |
| ۲۴۵  | حج اکبر مفہوم  |
| ۲۴۵  | یوم الحج الاکبر کا مصداق                               |
| ۲۴۶  | حج اکبر کی تفسیر میں ایک غلط فہمی                      |
| ۲۴۷  | باب ماجاء فی استلام الرکنین                            |
| ۲۴۸  | کیا رکنین شامیین کا بھی استلام ہے ؟                    |
| ۲۴۸  | رکن یمانی کے استلام کا طریقہ                           |
| ۲۴۹  | باب (بلا ترجمہ)  |
| ۲۴۹  | دہن مطیب اور غیر مطیب کا حکم اور اختلاف فقہاء          |
| ۲۵۱  | باب (بلا ترجمہ)  |
| ۲۵۱  | زم زم کے معنی  |
| ۲۵۱  | ماء زم زم کی فضیلت                                     |
| ۲۵۲  | آب زم زم پینے کے آداب                                  |



| صفحہ | ابواب ومضامین   |
|------|---|
| ۲۵۳  | ایک اہم مسئلہ (زم زم سے وضو اور غسل کا حکم)                           |
| ۲۵۵  | <b>أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ</b><br>عن رسول الله صلى الله عليه وسلم      |
| ۲۵۵  | باب ماجاء في النعي عن التمتي للموت                                    |
| ۲۵۵  | علاج بالکتی کی شرعی حیثیت   |
| ۲۵۷  | مسألة الباب   |
| ۲۵۸  | باب ماجاء في الحث على الوصية  |
| ۲۵۹  | غیر وارث اقرباء کے لئے وصیت کی حیثیت                                  |
| ۲۶۰  | باب ماجاء في الوصية بالثلث والرّبع                                    |
| ۲۶۲  | قولہ : والثلث كثير کے مطالب   |
| ۲۶۲  | باب ماجاء في تلقين المريض عند الموت والدعاء له                        |
| ۲۶۲  | تلقين قبيل الموت  |
| ۲۶۳  | تلقين عند القبر   |
| ۲۶۶  | دفن کے بعد قبر پر ٹھہرنے کا حکم                                       |
| ۲۶۷  | باب ماجاء في التشديد عند الموت  |
| ۲۶۷  | باب ماجاء أن المؤمن يموت بحرق الجبين                                  |
| ۲۶۸  | باب (بلا ترجمہ)   |
| ۲۶۸  | خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں  |
| ۲۶۹  | کس وقت کس کا غلبہ مناسب ہے ؟  |
| ۲۶۹  | باب ماجاء في كراهية النعي   |
| ۲۶۹  | نعی الحب اہلیۃ کی صورت  |
| ۲۷۰  | اقارب و اصدقاء کو موت کی خبر دینا حدیث باب کی مخالفت کے تحت نہیں آتا۔ |

| صفحہ | ابواب ومضامین  |
|------|--|
| ۲۷۰  | باب ماجاء ان الصبر عند الصدمة الاولى   |
| ۲۷۱  | صبر عند المصيبة کی حقیقت   |
| ۲۷۲  | باب ماجاء فی تقبیل المیت   |
| ۲۷۲  | حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ کے فضائل  |
| ۲۷۳  | باب ماجاء فی غسل المیت   |
| ۲۷۳  | قولہ: توقیت احدی بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں "إحدى بنات" کا مصداق                  |
| ۲۷۳  | قولہ: اغسلنها وتراثلثا أو خمسا أو أكثر کی تشریح  |
| ۲۷۳  | ماء مقید سے طہارت کا مسئلہ   |
| ۲۷۴  | غسل میت بالماء والتدرؤا کافود میں کیا ترتیب ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے مذاہب              |
| ۲۷۵  | قولہ: فألقى إلینا حقوہ فقال أشعر نہابہ کا مطلب   |
| ۲۷۶  | میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طریقہ سے ڈالی جائیگی |
| ۲۷۷  | باب ماجاء فی الغسل من غسل المیت  |
| ۲۸۰  | باب ماجاء فی کفّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم   |
| ۲۸۱  | کفن ضرورت  |
| ۲۸۱  | کفن منون   |
| ۲۸۲  | تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف فقہاء  |
| ۲۸۳  | دلائل اخاف   |
| ۲۸۶  | قمیص میت کے بارے میں تفصیل اور بحث   |
| ۲۸۶  | باب ماجاء فی الطعام یصنع لأهل المیت  |
| ۲۸۸  | باب ماجاء فی کراہیۃ النوح  |
| ۲۸۸  | "بکاء علی المیت" کا حکم  |
| ۲۸۹  | "تعذیب میت ببکاء أهلہ" کی تشریح  |
| ۲۹۲  | قولہ: أخرج فی أمتی من أمر الجاہلیۃ لن یدعہن الناس کی تشریح                               |

## البواب ومضامین

صفحہ

- ۲۹۳ کیا تعریہ امراض سبب کے درجہ میں بھی مستحق نہیں ہوتا؟
- ۲۹۳ باب ماجاء فی المشی امام الجنائزۃ
- ۲۹۳ جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے کہ پیچھے، اختلاف فقہاء و مذہب احناف
- ۲۹۵ دلائل احناف
- ۲۹۷ باب ماجاء فی کراہیۃ الركوب خلف الجنائزۃ
- ۲۹۷ خلف الجنائزہ رکوب وعدم رکوب سے متعلق متعارض روایات میں تطبیق
- ۲۹۸ میت کو جانور یا گاڑی پر لیجانے کا حکم
- ۲۹۸ باب ماجاء فی التکبیر علی الجنائزۃ
- ۲۹۹ غائبانہ نماز جنازہ
- ۳۰۲ تکبیرات نماز جنازہ
- ۳۰۲ باب ماجاء فی القراءة علی الجنائزۃ بفاختہ الكتاب
- ۳۰۵ نماز جنازہ میں شمار سے متعلق بحث
- ۳۰۶ باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوۃ علی الجنائزۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها
- ۳۰۶ اوقات مکروہہ میں نفل کا حکم
- ۳۰۷ باب ماجاء فی الصلوۃ علی المیت فی المسجد
- ۳۰۹ جنازہ کے باہر ہونے کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ کا حکم
- ۳۱۰ منشأ اختلاف
- ۳۱۱ جگہ کی تنگی اور بارش وغیرہ کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ کا حکم
- ۳۱۱ باب ماجاء این يقوم الإمام من الرجل والمرأة
- ۳۱۲ باب ماجاء فی ترک الصلوۃ علی الشہید
- ۳۱۲ شہید کو غسل نہ دینے کا حکم
- ۳۱۲ میاتۃ الباب
- ۳۱۳ شہید کی نماز جنازہ کے ثبوت پر دلائل



- ۳۱۶ نفی صلوٰۃ علی الشہید سے متعلق روایات کے جوابات و توجہات
- ۳۱۸ باب ماجاء فی الصلوٰۃ علی القبر
- ۳۱۹ صلوٰۃ علی القبر کے واقعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول ہیں
- ۳۲۰ باب ماجاء فی القیام للجنائزۃ
- ۳۲۱ باب ماجاء فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اللحد لنا والشق لغيرنا
- ۳۲۲ باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقی تحت المیت
- ۳۲۲ قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے کا حکم
- ۳۲۴ باب ماجاء فی تسویۃ القبر
- ۳۲۴ قبر کو بلند کرنے کی جائز حد
- ۳۲۶ قبر کی بلندی کی ہیئت
- ۳۲۶ باب ماجاء فی الرخصة فی زیارة القبور
- ۳۳۰ باب ماجاء فی کراہیۃ زیارة القبور للنساء
- ۳۲۸ زیارت قبور للنساء کا جواز اور اس کے دلائل
- ۳۲۹ زیارت قبور للنساء کے جواز و عدم جواز سے متعلق حضرت شاہ صاحب کی رائے
- ۳۳۰ باب ماجاء فی الزیارة للقبور للنساء
- ۳۳۰ میت کو قبل الدفن یا بعد الدفن ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کا حکم
- ۳۳۰ قوله: وکنا کندمانی جذیمة حقبة الخ
- ۳۳۱ متمم بن نویرہ یربوعی
- ۳۳۱ باب ماجاء فی الدفن باللیل
- ۳۳۳ قبر پر روشنی کے انتظام کا حکم
- ۳۳۳ میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ اور اختلاف فقہاء
- ۳۳۵ باب ماجاء فی کراہیۃ الفرار من الطاعون
- ۳۳۶ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور وہاں سے نکلنا کس شخص کے لئے جائز ہے؟ اور کب؟
- ۳۳۶ باب ماجاء فیمن قتل نفسه
- ۳۳۶ خودکشی کرنے والے شخص کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟

| صفحہ | ابواب ومضامین   |
|------|---|
| ۳۳۸  | باب مَا جَاءَ فِي الْمَدْيُونِ  |
| ۳۳۸  | كفالت عن الميت  |
| ۳۴۰  | باب مَا جَاءَ فِي رَفْعِ الْيَدَيْنِ عَلَى الْجَنَازَةِ               |
| ۳۴۳  | أَبْوَابُ النِّكَاحِ  |
|      | عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ                |
| ۳۴۳  | نکاح کے لغوی معنی   |
| ۳۴۳  | نکاح کے معنی حقیقی اور معنی مجازی                                     |
| ۳۴۳  | قوله : أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُسْلِمِينَ                            |
| ۳۴۴  | نکاح کی شرعی حیثیت  |
| ۳۴۴  | نکاح عبادت ہے یا عقداً مالی ؟   |
| ۳۴۴  | نکاح کب جائز ہے ؟ اور کب واجب ؟                                       |
| ۳۴۵  | عام حالات میں نکاح کی حیثیت، اختلاف فقہاء اور دلائل                   |
| ۳۴۷  | ”بَاءَةُ“ کے معنی اور اس سے متعلق چار لغات                            |
| ۳۴۹  | باب مَا جَاءَ فِي مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ فَرْجُوهُ                   |
| ۳۴۹  | کفارت محض ”دین“ میں معتبر ہے یا ”حرفت“ و ”نسب“ میں بھی ؟              |
| ۳۴۹  | کفارت اسلام کے ”اصول مساوات“ کے مستافی نہیں                           |
| ۳۵۰  | باب مَا جَاءَ فِي النَّظَرِ إِلَى الْمُخْطُوبَةِ                      |
| ۳۵۱  | نظر الی المخطوبہ کا جواز کس حد تک ہے ؟                                |
| ۳۵۲  | باب مَا جَاءَ فِي إِعْلَانِ النِّكَاحِ                                |
| ۳۵۲  | حدیث باب کے واقعہ میں ایک اشکال اور اس کا جواب                        |
| ۳۵۳  | نکاح کا اعلان بجا کر اور غناء کے ساتھ درست ہے بشرطیکہ حدود کے اندر ہو |
| ۳۵۳  | غناء اور موسیقی کا شرعی حکم   |
| ۳۵۳  | موسیقی کے آلات کی قسمیں اور ان کا حکم                                 |

| صفحہ | ابواب ومضامین  |
|------|--|
| ۳۵۴  | امام غزالی اور بعض صوفیہ کے نزدیک موسیقی کا جواز کن شرائط کے ساتھ ہے             |
| ۳۵۴  | جمہور فقہاء کے نزدیک موسیقی کے تمام آلات طبر حرام ہیں                            |
| ۳۵۴  | دلائل حرمت   |
| ۳۵۸  | قائلین اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات   |
| ۳۶۴  | غنا، بغیر آلات کا حکم  |
| ۳۶۵  | باب مَا يُقَالُ لِلْمُتَزَوِّجِ  |
| ۳۶۶  | باب مَا جَاءَ فِي الْوَلِيْمَةِ  |
| ۳۶۶  | عربی میں مختلف ضیافتوں کے علیحدہ علیحدہ نام                                      |
| ۳۶۶  | مرد کے حق میں رنگ الی خوشبو کی مانعت کے حکم پر ایک روایت سے اشکال اور اس کا جواب |
| ۳۶۸  | نکاح میں سادگی کے پسندیدہ ہونے پر ایک استدلال                                    |
| ۳۶۹  | ولیمہ واجب ہے یا سنت ؟   |
| ۳۶۹  | قولہ : "أولم ولو بشاة" میں "لو" تقلیل کے لئے ہے یا تکثیر کے لئے ؟                |
| ۳۷۰  | ولیمہ کتنے دن تک درست ہے ؟   |
| ۳۷۱  | باب مَا جَاءَ فِي إِجَابَةِ الدَّاعِي  |
| ۳۷۲  | باب مَا جَاءَ فِي مَنْ يَجِيءُ إِلَى الْوَلِيْمَةِ بِغَيْرِ دَعْوَةٍ             |
| ۳۷۲  | کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں                                    |
| ۳۷۳  | باب مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ                                       |
| ۳۷۳  | حکم النکاح بعبارة النساء   |
| ۳۷۶  | دلائل احناف  |
| ۳۸۰  | حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت عائشہؓ کی احادیث باب کے جوابات                          |
| ۳۸۲  | باب مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ                                     |
| ۳۸۳  | حنفی کے مسلک پر ایک اشکال اور اس کا جواب   |
| ۳۸۴  | نکاح کا نصاب شہادت   |
| ۳۸۵  | باب مَا جَاءَ فِي خُطْبَةِ النِّكَاحِ  |



| صفحہ | ابواب ومضامین  |
|------|--|
| ۳۸۵  | خطبہ نکاح کی تین آیات پڑھے جانے کی حکمت                          |
| ۳۸۶  | باب ماجاء فی استئثار البکر والثیب                                |
| ۳۸۶  | ولایت اجبار کا مدار عورت کے کن اوصاف پر ہے ؟                     |
| ۳۸۶  | اختلاف فقہاء اور دلائل   |
| ۳۸۸  | باب ماجاء فی إکراه البتیمۃ علی التزویج                           |
| ۳۸۹  | باب ماجاء فی مہور النساء   |
| ۳۸۹  | کیا مہر کی کوئی مقدار مقرر ہے ؟ اگر ہے تو کتنی ؟                 |
| ۳۹۲  | باب مَنہ   |
| ۳۹۲  | خاتم حدید کے استعمال کا حکم                                      |
| ۳۹۶  | تعلیم قرآن کو مہربانا  |
| ۳۹۷  | باب ماجاء فی الرجل یعق الأمة ثم یتزوجہا                          |
| ۳۹۷  | کیا عتق کو مہربانا درست ہے ؟                                     |
| ۳۹۸  | باب ماجاء فی المحلل والمحلل لہ                                   |
| ۳۹۸  | نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہے                                      |
| ۳۹۸  | شرط تحلیل کے بغیر جواز کی صورت                                   |
| ۴۰۰  | نکاح بشرط التحلیل کے انعقاد وعدم انعقاد کے بارے میں اختلاف فقہاء |
| ۴۰۱  | باب ماجاء فی نکاح المتعت   |
| ۴۰۱  | متعہ کا مفہوم  |
| ۴۰۲  | حرمت متعہ  |
| ۴۰۲  | آیت قرآنی سے تحریم متعہ کے استدلال پر اشکال اور اس کے جوابات     |
| ۴۰۴  | راجع جواب  |
| ۴۰۵  | حرمت متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق    |
| ۴۰۸  | متعہ کی حلت پر روافض کا ایک استدلال اور اس کا جواب               |
| ۴۰۹  | باب ماجاء فی النہی عن نکاح الشغار                                |

## ابواب ومضامین

| صفحہ | ابواب ومضامین  |
|------|--|
| ۴۰۹  | قولہ: لا جلب ولا جنب کے دو مطلب  |
| ۴۱۰  | مسألة الباب، شغار کا مفہوم   |
| ۴۱۰  | شغار کی صورت میں نکاح کے انعقاد و عدم انعقاد کے بارے میں اختلاف فقہاء  |
| ۴۱۱  | باب ما جاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها   |
| ۴۱۱  | حنفیہ کے اصول پر ایک شکال اور جواب   |
| ۴۱۱  | باب ما جاء في الشرط عند عقدة النكاح  |
| ۴۱۲  | عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرائط کی تین قسمیں اور ان کے احکام  |
| ۴۱۲  | مباح شرائط کے حکم کے بارے میں اختلاف فقہاء   |
| ۴۱۳  | باب ما جاء في الرجل يسلم وعندك عشرة نسوة   |
| ۴۱۴  | نوسلم کو چار سے زائد بیویوں کو چھوڑنا لازم ہے ایسی صورت میں اس کو انتخاب کا حق ہوگا یا نہیں؟                         |
| ۴۱۵  | قولہ: سمعت محمد بن اسماعيل يقول: هذا حديث غير محفوظ  |
| ۴۱۶  | قولہ: "لا رجم قبرك كما رجم قبر أبي رغال"   |
| ۴۱۶  | ابو رغال کون شخص تھا؟  |
| ۴۱۷  | مذکورہ جہاں سے حضرت عمرؓ کا مقصود  |
| ۴۱۷  | باب ما جاء في الرجل يسبى الأمة ولها زوج هل يحل له أن يطأها   |
| ۴۱۸  | ذوات الأندراج جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار کی جائیں تو ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں سبب فسخ نکاح کیلئے؟ |
| ۴۱۹  | باب ما جاء في كراهية مهر البغي   |
| ۴۲۰  | هلوان الكاهن   |
| ۴۲۰  | کاهن اور عراف میں فرق  |
| ۴۲۱  | باب ما جاء أن لا يخطب الرجل على خطبة أخيه  |
| ۴۲۱  | بیع علی بیع اخیه   |
| ۴۲۱  | شرار علی شرار اخیه   |
| ۴۲۱  | سوم علی سوم اخیه   |
| ۴۲۲  | خطبة علی الخطبة کونسی صورت میں ممنوع ہے؟   |

| صفحہ | ابواب ومضامین   |
|------|---|
| ۴۲۲  | قوله : رأما معاوية فصعلوك   |
| ۴۲۳  | باب ماجاء في العزل  |
| ۴۲۳  | عزل کے جواز و عدم جواز سے متعلق روایات میں تعارض اور تطبیق                                    |
| ۴۲۴  | ضبط ولادت یا خاندانی منصوبہ بندی  |
| ۴۲۶  | باب ماجاء في القسمة للبكر والشئب  |
| ۴۲۷  | ایک اشکال اور اس کے جوابات  |
| ۴۲۹  | باب ماجاء في الزوجين المشرکین یسلم أحدهما   |
| ۴۲۹  | احد الزوجین کے اسلام لانے کی صورت میں فسخ نکاح کا سبب کیا ہے ؟                                |
| ۴۳۰  | حضرت زینبؓ، حضرت ابوالعاصؓ کے پاس کتنے عرصے بعد لوٹائی گئیں ؟ روایات میں تعارض اور تطبیق      |
| ۴۳۱  | حضرت زینبؓ نکاح اول کے ساتھ لوٹائی گئیں یا نکاح جدید کے ساتھ ، روایات میں تعارض اور رفع تعارض |
| ۴۳۲  | باب ماجاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها                                    |
| ۴۳۶  | ابواب الرضاع  |
| ۴۳۶  | باب ماجاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب   |
| ۴۳۶  | ایک سوال اور اس کا جواب   |
| ۴۳۶  | ایک اور اشکال اور اس کا جواب  |
| ۴۳۹  | باب ماجاء في لبن الفحل  |
| ۴۳۹  | "لبن الفحل" ایک فقہی اصطلاح اور اس کا مفہوم   |
| ۴۳۹  | أب رضاعی کے واسطے سے رشتوں کی حرمت میں صدر اول میں اختلاف تھا                                 |
| ۴۴۰  | باب ماجاء لا تحرم المصّة ولا المصّتان   |
| ۴۴۱  | رضاعت کی کتنی مقدار محترم ہے ؟ اختلاف فقہاء   |
| ۴۴۲  | رضاعت کی کم سے کم مقدار کے بھی محترم ہونے کے حق میں دلائل جمہور                               |
| ۴۴۳  | حدیث باب کا جواب  |
| ۴۴۵  | باب ماجاء في شهادة المرأة الواحدة في الرضاع   |



| صفحہ | ابواب ومضامین   |
|------|---|
| ۴۴۶  | باب ماجاء ما ذکر ان الرضاۃ لا تحرم إلا فی الصغردون الحولین                                      |
| ۴۴۷  | مدت رضاعت سے متعلق اقوال فقہاء  |
| ۴۵۰  | باب ماجاء فی الامۃ تقتق ولہا زوج  |
| ۴۵۰  | آزاد ہو جانے کی صورت میں باندی کے لئے خیار عتق محض شوہر کے                                      |
|      | علامہ ہونے کی صورت میں ہے یا آزاد ہونے کی صورت میں بھی ؟  |
| ۴۵۱  | حضرت بریرہ کی آزادی کے وقت ان کے شوہر غلام تھے یا آزاد ؟  |
| ۴۵۱  | روایات میں تعارض  |
| ۴۵۱  | رفع تعارض کے لئے ترجیح کا طریقہ   |
| ۴۵۲  | تطبیق کا طریقہ  |
| ۴۵۳  | باب ماجاء ان الولد للفراش   |
| ۴۵۳  | حدیث ”الولد للفراش وللعاهر الحجر“ متواتر ہے   |
| ۴۵۵  | اس روایت میں ”حجر“ سے کیا مراد ہے ؟   |
| ۴۵۵  | فراش کی تین قسمیں اور ان کے احکام   |
| ۴۵۵  | میاں بیوی عرصہ سے نہایت دور ہوں اور ملاقات ثابت نہ ہو تو بھی احناف کے نزدیک نسب ثابت ہو جاتا ہے |
| ۴۵۵  | مذکورہ مسئلہ میں احناف پر اعتراض کا علمی جائزہ  |
| ۴۵۷  | باب ماجاء فی کراہیۃ أن تسافر المرأة وحدها   |
| ۴۵۷  | سفر حج کے لئے شوہر یا محرم نہ ہونے کی صورت میں وجوب حج ہو جائیگا یا نہیں                        |
| ۴۵۹  | اَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ   |
|      | عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  |
| ۴۵۹  | طلاق کے لغوی واصطلاحی معنی  |
| ۴۵۹  | طلاق دین یہودی میں  |
| ۴۵۹  | طلاق دین نصاریٰ میں   |

| صفحہ | ابواب ومضامین   |
|------|---|
| ۴۶۰  | طلاق دین ہنود میں   |
| ۴۶۱  | طلاق دین اسلام میں  |
| ۴۶۳  | باب مَا جَاءَ فِي طَلَاقِ السُّنَّةِ  |
| ۴۶۳  | طلاق "سنت" اور طلاق "احسن" کا مفہوم   |
| ۴۶۳  | طلاق سنت پر "سنت" کا اطلاق کس حیثیت سے ہے؟  |
| ۴۶۴  | طلاق ابن عمرؓ فی الحيض  |
| ۴۶۴  | حيض میں طلاق دینے کی صورت میں رجوع کا حکم   |
| ۴۶۴  | "فَمَنْهُ" کی تحقیق   |
| ۴۶۵  | قوله: أُرِيتَ إِنْ عَجَزَ دَا سْتَحَقَّ   |
| ۴۶۵  | حيض میں طلاق دینے کے بعد مزید طلاق حیض سے متصل طہر کے بجائے اس سے اگلے طہر میں دیکھئے |
| ۴۶۶  | حكم وقوع الطلاق في الحيض والاختلاف فيه  |
| ۴۶۷  | باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَطْلُقُ امْرَأَتَهُ الْبَتَّةَ                           |
| ۴۶۸  | بحث الطلقات الثلاث  |
| ۴۶۸  | کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟   |
| ۴۷۰  | طلقات ثلاث کے وقوع کا حکم   |
| ۴۷۰  | اس بارے میں تین مذاہب   |
| ۴۷۱  | عالمی قوانین میں ایک سنگین غلطی   |
| ۴۷۱  | طلقات ثلاث کے وقوع کے بارے میں جمہور کے دلائل   |
| ۴۷۵  | فريق مخالف کے دلائل اور ان کے جوابات  |
| ۴۷۵  | حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت اور اس کے جوابات                                       |
| ۴۷۷  | حضرت زکاءؓ کے واقعہ سے استدلال اور اس کے جوابات                                       |
| ۴۸۰  | تین طلاقیں سے متعلق بعض غیر اسلامی قوانین کا نامعقول عذر اور اس کا حل                 |
| ۴۸۰  | بیک وقت دی جانے والی تین طلاقیں کو قابلِ تغیر جرم قرار دیا جاسکتا ہے                  |

|     |   |
|-----|---|
| ۴۸۱ | باب ماجاء فی أمرک بیدک  |
| ۴۸۱ | باب ماجاء فی الخیار   |
| ۴۸۲ | باب ماجاء فی المطلقة ثلاثا لاسکنی لها ولا نفقة                                      |
| ۴۸۲ | قولہ : لاندری أحفظت أم نسیت   |
| ۴۸۲ | عدالت صحابہ اور تجتبیٰ حدیث کے مسئلہ پر متجددین کے دو اعتراضات کا علمی جائزہ        |
| ۴۸۲ | میاۃ الباب  |
| ۴۸۳ | مبتوتہ غیر حاملہ کے نفقہ اور سکنی سے متعلق فقہاء کے مذاہب                           |
| ۴۸۵ | نفقہ اور سکنی دونوں کے وجوب کے حق میں احناف کے دلائل                                |
| ۴۸۸ | فاطمہ بنت قیس کی حدیث باب کے جوابات   |
| ۴۹۰ | باب ماجاء لا طلاق قبل النکاح  |
| ۴۹۱ | نسبت الی الملک کی صورت میں تعلیق طلاق قبل النکاح درست ہے، اس مسئلہ میں اختلاف فقہاء |
| ۴۹۳ | باب ماجاء أن طلاق الأمة تطليقتان  |
| ۴۹۳ | عدد طلاق میں مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یا عورت کی ؟                       |
| ۴۹۴ | باب ماجاء فی الخلع  |
| ۴۹۵ | خلع کے لغوی معنی  |
| ۴۹۵ | اس موضوع سے متعلق چار قریبی الفاظ اور ان کے درمیان فرق                              |
| ۴۹۵ | عدۃ المختلعة  |
| ۴۹۶ | خلع فسخ ہے یا طلاق ؟  |
| ۴۹۷ | کیا خلع عورت کا حق ہے ؟   |
| ۴۹۸ | خلع کو عورت کا حق قرار دینے کے لئے متجددین کا آیت خلع سے استدلال                    |
| ۴۹۸ | آیت خلع میں تراوی طرفین پر دال تین طرح کے الفاظ اور متجددین کے استدلال کا جواب      |
| ۴۹۹ | متجددین کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب   |
| ۵۰۰ | آیت کریمہ "الَّذِي بَيْدَهُ عَقْدَةُ الْبَيْتِ" سے جمہور کا استدلال                 |



| صفحہ | ابواب ومضامین  |
|------|--|
| ۵۰۱  | باب ماجاء فی مداراة النساء   |
| ۵۰۱  | عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ میں ایک نکتہ  |
| ۵۰۲  | باب ماجاء فی الرجل یسأله ابوه أن یطلق زوجته  |
| ۵۰۳  | کن چیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری ہے اور کن میں نہیں ؟                                    |
| ۵۰۴  | والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم   |
| ۵۰۶  | باب ماجاء فی طلاق المعتوه  |
| ۵۰۷  | سکران کی طلاق واقع ہونے سے متعلق ایک شکل اور اس کا جواب                                    |
| ۵۰۸  | باب (بلا ترجمہ)  |
| ۵۰۹  | حضرت عائشہ کے قول "فاستأنف الناس الطلاق مستقبلاً من كان طلق ومن لم یکن طلقاً کا مطلب       |
| ۵۰۹  | زمانہ جاہلیت کے تصرفات بدرہیں  |
| ۵۰۹  | باب ماجاء فی الحامل المتوفی عنها زوجها تضع   |
| ۵۱۰  | متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ اور حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت                           |
| ۵۱۰  | حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے بارے میں بظاہر آیات میں تعارض، اختلاف فقہاء اور رفع تعارض |
| ۵۱۱  | "أبعد الأجلین" کے قول کی دو وجہیں  |
| ۵۱۱  | باب ماجاء فی عذۃ المتوفی عنها زوجها  |
| ۵۱۲  | عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت کا جواز اور اس کی شرائط                               |
| ۵۱۳  | "مسألة الحداد" یعنی سوگ کا حکم   |
| ۵۱۳  | سوگ کس زوجہ پر واجب ہے اور کس پر نہیں، اختلاف فقہاء  |
| ۵۱۴  | حدیث باب وجوب اعداد پر کیسے استدلال ممکن ہے ؟ اشکال اور جواب                               |
| ۵۱۵  | کیا مطلقہ رجعیہ سوگ منائے گی ؟   |
| ۵۱۵  | مطلقہ بائنہ یا مغلظہ کے حق میں سوگ کی حیثیت، اختلاف فقہاء                                  |
| ۵۱۶  | حالت عذر میں معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم  |
| ۵۱۷  | قوله : وقد كانت إحداهن فی الجاهلیة ترمی بالبعرة علی رأس الحول                              |
| ۵۱۷  | باب ماجاء فی کفارة الظہار  |

| صفحہ | ابواب رمضان میں  |
|------|--|
| ۵۱۸  | کفارہ میں ہر سکن کو طعام کی کتنی مقدار دی جائے گی ؟  |
| ۵۲۰  | باب ما جاء في الإيلاء  |
| ۵۲۰  | ایلاء کے لغوی و اصطلاحی معنی   |
| ۵۲۰  | آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا "ایلاء" اصطلاحی نہ تھا  |
| ۵۲۰  | آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ازواج مطہرات کو طلاق دینے کی نسبت اور اس کی تحقیق                                     |
| ۵۲۱  | آپ کے ایلاء فرمانے کی وجوہات   |
| ۵۲۲  | ایلاء میں چار ماہ کی مدت گزرنے پر خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی یا تفریق کے لئے لم<br>قضائے قاضی کی احتیاج ہوگی ؟ |
| ۵۲۳  | باب ما جاء في اللعان   |
| ۵۲۳  | لعان کے بعد فرقت کے لئے قضاے قاضی کی حاجت ہے یا نہیں ؟   |
| ۵۲۳  | لعان سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت   |

تمت بالخیر

# حاشیہ درسِ ترمذی جلد ثالث کے اہم فوائد و مباحث کی فہرست

| صفحہ    | فوائد و مباحث   |
|---------|---|
| ۲۳      | أَبْوَابُ الْحَجِّ<br>عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ              |
| ۲۳      | حج کی اصطلاحی تعریف کی وضاحت  |
| ۲۳      | حج کے سنِ فرضیت سے متعلق اقوالِ مختلفہ  |
| ۲۳      | فرضیتِ حج علی الفور کا مطلب   |
| ۲۳      | ”نسئ“ کی تفسیر  |
| ۲۵      | نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کو مؤخر کرنے کی ممکنہ وجوہات                            |
| ۲۶      | حرمِ مدینہ کا حکم   |
| ۲۹      | حج سے کبائر کے معاف ہونے کی تائید میں چند روایات  |
| ۵۱      | ترکِ حج پر وعید سے متعلقہ چند روایات  |
| ۶۰      | عمرة القضاء مستقل عمرہ تھا یا کسی عمرہ کی قضا؟  |
| ۶۳      | تمتع اور تہران کی وضاحت   |
| ۶۴      | افضلیتِ افراد کے قائلین کے نزدیک افراد سے محض ”حج“ مراد ہے یا ”حج و بعدہ عمرہ“؟           |
| ۷۳      | آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قرآن فرمانے پر بیٹا سے زائد صحابہ کرام کی روایات کے حوالے    |
| ۷۴      | جاہلیت کے مقولہ ”إذا برأ الدبر وعفا الأثر... حلت العمره لمن اعتمر“ کا مطلب                |
| ۷۷      | افضلیتِ تہران کی مزید وجوہ ترجیح  |
| ۸۱      | نہی عن التمتع سے متعلق تحقیق  |
| ۸۳      | حضرت معاویہ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تمتع ہونے پر استدلال اور اس کی تحقیق |
| ۸۹      | خمس فواسق يقتلن في الحرم الخ میں ”والكلب العقور“ سے کیا مراد ہے؟                          |
| ۹۰ و ۸۹ | ”الغراب الابقع“ میں ”أبقع“ کی تحقیق اور اس قید کا فائدہ                                   |



| صفحہ | فوائد و مباحث   |
|------|---|
| ۹۷   | حالت احرام میں نکاح کے جواز پر دال بعض آثار صحابہؓ  |
| ۱۰۱  | ”تزوجھا و هو محرم“ کی تائید میں امام طحاویؒ کا کلام   |
| ۱۰۲  | اشارہ اور دلالت میں فرق   |
| ۱۰۳  | آپ کو حالت احرام میں زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا یا مارا ہوا؟ روایات میں {<br>تعارض تطبیق اور حنفیہ کے مسلک پر انطباق {              |
| ۱۰۸  | حضرت ابو قتادہؓ کے داخل میقات غیر محرم ہونے کے جوابات   |
| ۱۱۲  | ضیج کی حرمت کی تائید میں ”تحریم کل ذی ناب“ والی روایات  |
| ۱۱۴  | کیا صید ما کول اللحم کے ساتھ خاص ہے؟  |
| ۱۱۶  | رفع الیدین عند رؤیة البیت کی بحث میں ترمذی کی روایت ”فلکنا نفعله“ کی تحقیق  |
| ۱۲۱  | حجر اسود اور رکین پانی کے استلام کے وقت قبولیت عارضے متعلق روایات   |
| ۱۲۳  | مصنف ابن ابی شیبہ کے نسخہ کے بارے میں تحقیق   |
| ۱۲۵  | طواف میں ستر عورت کے واجب ہونے سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب  |
| ۱۲۷  | آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ کے اندر نماز پڑھنے یا نہ پڑھنے سے متعلق {<br>روایات میں تعارض اور رفع تعارض سے متعلقہ تحقیق { |
| ۱۳۲  | بیت اللہ کی دہلیز یا گیارہ مرتبہ تعمیر سے متعلق تحقیق اور تعمیر کرنے والوں کے ذکر پر مشتمل ابیات                                    |
| ۱۳۶  | نماز میں استقبال قبلہ کی شرط پر دلائل قطعیہ   |
| ۱۳۷  | گناہوں کے بسبب حجر اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق ایک اشکال اور جواب   |
| ۱۳۸  | ارجاس و انجاس مشرکین کے بسبب حجر اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق روایات   |
| ۱۳۹  | ترمذی کی روایت ”صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمعنی امن ما کان الناس {<br>واکثرہ رکعتین“ کی وضاحت {                              |
| ۱۴۱  | مالکیہ کے نزدیک منیٰ میں قصر صلوٰۃ مناسک حج کا حصہ ہونے کی وجہ ہے یا سفر کی وجہ سے؟   |
| ۱۴۲  | لفظ ”عرفات“ کی تحقیق وجہ تسمیہ اور حدود عرفات   |
| ۱۴۳  | ”بطن عرنہ“ سے متعلق تحقیق   |
| ۱۴۴  | بطن عرنہ میں وقوف کے معتبر ہونے یا نہ ہونے سے متعلق امام مالکؒ کی دو روایتوں کی تحقیق   |

| صفحہ | قوائد و مباحث  |
|------|--|
| ۱۴۴  | ”جمع“ یا مزدلفہ سے متعلق تحقیق   |
| ۱۴۵  | محسّر سے متعلق تحقیق   |
| ۱۴۶  | آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وادی محسّر کو تیز رفتاری سے عبور کرنے کی وجوہات   |
| ۱۴۷  | مناسک اربعہ میں ترتیب اور دم کے لازم ہونے سے متعلق امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے مسلک کی تحقیق                        |
| ۱۴۹  | مناسک اربعہ میں عدم وجوب ترتیب پر ائمہ ثلاثہ رحمہم کے دلائل  |
| ۱۵۰  | ”لاحرج“ والی روایات سے نفی اِثم مراد ہونے کی تائید میں ایک روایت   |
| ۱۵۱  | فساد ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم واجب نہ ہونے کی تائید میں چند روایات  |
| ۱۵۳  | مناسک اربعہ میں ترتیب سے متعلق امام ابوحنیفہؒ کی تین روایات اور اصحاب فتاویٰ کے لئے مقام فکر                         |
| ۱۵۴  | عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین جمع سفر ہے یا جمع نسک؟   |
| ۱۵۵  | حنفیہ کے اصول کو ملحوظ رکھتے ہوئے حافظ کا ایک اعتراض اور اس کا جواب  |
| ۱۵۷  | مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین کے لئے اذان و اقامت سے متعلق مزید دو مذاہب   |
| ۱۵۸  | حنفیہ کے مسلک پر جمع عرفات اور جمع مزدلفہ میں اذان و اقامت کے مسئلہ میں فرق کرنے کی وجہ                              |
| ۱۶۰  | وقوف عرفہ کا وقت نویں تاریخ کے زوال سے یوم النحر کی صبح صادق تک ہونے کی دلیل   |
| ۱۶۳  | یوم النحر میں رمی کا وقت اختلاف فقہاء اور دلائل  |
| ۱۶۷  | تقلبِ غنم کا مفہوم اس کی حیثیت تقلید کس کس چیز سے حاصل ہو جاتی ہے  |
| ۱۶۷  | تقلب و اشعار کی ایک اور حکمت   |
| ۱۶۸  | کیا اشعار اونٹ کے ساتھ مخصوص ہے؟   |
| ۱۶۹  | اشعار کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے متعلق امام طحاویؒ کی وضاحت کے بعد<br>صاحب تحفۃ الاُحوذی کی بات بے وزن ہے |
| ۱۶۹  | احادیث اشعار کو منسوخ قرار دینے کے مقابلہ میں احادیث نہی عن المثلہ کے مقابلہ میں<br>ترجیحاً للحرم مرجوح کہنا بہتر ہے |
| ۱۷۰  | اشعار کے محض مباح ہونے پر دال روایات   |
| ۱۷۱  | صاحب ”تحفہ“ کا وکیع کے امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہ ہونے کا دعویٰ اور اس کا رد  |
| ۱۷۳  | معارضہ صوریہ کے موقع پر سلف کی نارسائی کے واقعات   |

| صفحہ | فوائد و مباحث   |
|------|---|
| ۱۷۴  | قولہ : کنت اقل قلائد ہدی رسول اللہ ﷺ کلمہ غنائی کی ترکیب سے متعلق اہم وحشت                |
| ۱۷۵  | تقلید غنم   |
| ۱۷۶  | غنم کو ہدی میں شمار نہ کرنے سے متعلق ابن المنذر کا احناف پر اعتراض اور علامہ عینی کا جواب |
| ۱۷۷  | کیا تقلید ہدی سے آدمی محرم ہو جاتا ہے ؟ محرم ہو جانے کی تائید میں روایات اور ان کے جوابات |
| ۱۸۰  | رکوب بدنہ کے بارے میں فقہاء کے سارے مذاہب   |
| ۱۸۱  | بدنہ پر سامان لادنے یا بدنہ کو کر لے پر دینے کا حکم                                       |
| ۱۸۳  | موتے مبارک کی تقسیم و اعطائے سے متعلق روایات میں تطبیق کی وضاحت                           |
| ۱۸۶  | امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اعتبار ربیع ایک اصولی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے                    |
| ۱۸۸  | حلقہ کے بعد طواف زیارت سے قبل خوشبو کے جواز پر دال روایات                                 |
| ۱۸۹  | مذکورہ مسئلہ میں : وہو قول اهل الكوفة : كما مصداق اور معارف السنن میں ایک تسامح           |
| ۱۹۲  | حج میں حجرہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ پڑھنے پر اجماع کی دلیل                                   |
| ۱۹۲  | یوم عرفہ میں ترک تلبیہ پر دال روایات کا اصولی جواب  |
| ۱۹۳  | نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دن میں طواف زیارت کرنے پر دال روایات                       |
| ۱۹۶  | یوم النحر میں آپؐ نے ظہر کی نماز منیٰ میں ادا فرمائی یا مکہ میں ؟                         |
| ۱۹۶  | ”ابیط“ یا ”مخصب“ سے متعلق تشریح   |
| ۱۹۷  | آپؐ کے وادی مخصب میں قصداً اترنے پر دال روایات  |
| ۲۰۲  | عمرہ سے متعلق تشریح   |
| ۲۰۵  | تنغیم   |
| ۲۰۵  | تنغیم سے عمرہ کرانے کی توجیہ سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب                            |
| ۲۰۷  | لفظ ”رجب“ منصرف ہے یا غیر منصرف ؟   |
| ۲۰۷  | حضرت ابن عمرؓ کے صلوة الضحیٰ کو بدعت کہنے کی توجیہ  |
| ۲۰۸  | عمرہ رمضان کی فضیلت سے متعلق روایات   |
| ۲۰۸  | عمرہ رمضان کی فضیلت سے متعلق ارشاد کس کس کے سوال کے جواب میں فرمایا گیا                   |
| ۲۱۰  | امام رازیؒ کے کلام سے ”احصار“ کی تحقیق اور امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تائید               |



| صفحہ | فوائد و مباحث  |
|------|--|
| ۲۱۵  | حنفیہ کے نزدیک اشراط فی الحج معتبر نہ ہونے کے باوجود بے فائدہ نہیں —   |
| ۲۱۸  | کیا حیض و نفاس والی عورت کے لئے بصورتِ مجبوری اسی حالت میں طواف زیارت کرنے کی گنجائش ہے؟ اس سے متعلق علامہ ابن تیمیہ کی رائے |
| ۲۱۹  | طوافِ وداع کے حاجی کے ساتھ خاص ہونے کی دلیل —  |
| ۲۲۰  | کیا طوافِ وداع کے بعد مکہ میں ٹھہرے رہنے سے دوسرے طوافِ وداع لازم ہے؟  |
| ۲۲۰  | طوافِ وداع کے بغیر چلے جانے والے شخص کا حکم —  |
| ۲۲۴  | ابراہیم نخعی کی مراسیل —   |
| ۲۲۶  | حسن بن عمارہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں —  |
| ۲۳۱  | قارن کے حق میں تعددِ طواف (طوافِ عمرہ و طوافِ زیارت) کے اثبات اور مخالف روایات کے جواب میں حضرت شیخ الہنف کا نفیس کلام       |
| ۲۳۲  | سعی ماشیہ اور اکبائے متعلق روایات جن کے مجموعہ سے قارن کے حق میں تعددِ سعی کا پتہ چلتا ہے؟                                   |
| ۲۳۳  | حضرت جابرؓ کی قارن کے بارے میں بظاہر ایک طواف اور ایک سعی پر دال روایت کا جواب   |
| ۲۳۶  | حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے متعلق تحقیق جو مرنے والے محرم کے احرام کے منقطع ہونے پر دال ہے                                 |
| ۲۴۱  | دودن کی رمی ایک دن میں کرنے سے متعلق روایت "فی الاول منھما" کے الفاظ کے ساتھ ہے یا "فی الآخر منھما" کے الفاظ کے ساتھ         |
| ۲۴۱  | "فی الآخر منھما" کی تقدیر پر مطلب —  |
| ۲۴۲  | رمی میں جمع تقدیم پر دال "فی الاول منھما" کی روایت کی دو توجہیں —  |
| ۲۴۴  | نیت مبہمہ کے ساتھ احرام کا جواز شافعیہ کے ساتھ خاص نہیں —  |
| ۲۴۵  | یوم الحجۃ الاکبر سے متعلق ترمذی کی روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں روایت موقوفہ اصح ہے  |
| ۲۴۵  | اس روایت کے نقل کرنے میں امام ترمذی کے تفرد کا قول اور اس مضمون کی بخاری کی دو روایتیں                                       |
| ۲۴۵  | یوم النحر کو "یوم الحج الاکبر" قرار دینے کی وجہ —  |
| ۲۴۶  | "یوم الحج الاکبر" کے مصداق سے متعلق مزید دو اقوال —  |
| ۲۵۱  | روایت "ماء زمزم لما شرب له" سے متعلق تحقیق اور سلف کا اس سے متعلق تجربہ  |
| ۲۵۳  | کھڑے ہو کر زم زم پینے کا حکم —   |

## آبَوَابُ الْجَنَائِزِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

- ۲۵۵ لفظ "جنائز" کی تحقیق
- ۲۵۵ نہی عن الکتی سے متعلق دو روایات
- ۲۵۶ علاج بالکتی کے جواز پر دال چند روایتیں
- ۲۶۰ وصیت کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۲۶۱ تنہائی مال کا مطلب اور تنہائی سے زائد کی وصیت کرنے کی تقدیر پر حکم
- ۲۶۳ تنہائی سے کم وصیت پسندیدہ ہونے سے متعلق روایات
- ۲۶۳ ابو زرؓ کا واقعہ وفات
- ۲۶۳ تلقین عند القبر کرنے والے کو روکا نہ جائے
- ۲۶۹ نعی اور "نعاء فلان" کی تحقیق
- ۲۷۰ نعی پر دال روایات اور ان کا محمل
- ۲۷۰ نعی سے متعلق تین حالات اور ان کا حکم
- ۲۷۳ میت کو کافور لگانے کی حکمت
- ۲۷۴ امام ابو حنیفہؒ "کافور کے استعمال کے غیر مستحب ہونے" کے قائل نہیں۔
- ۲۷۵ قولہ: "أَشْعِرُ مَهَائِمَهُ" کی تشریح
- ۲۷۷ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طرح ڈالی جائیں گی؟ اس سے متعلق حنفیہ کے مسلک اور دلیل کی تحقیق
- ۲۷۸ غسل من المیت سے متعلق روایات
- ۲۷۸ غسل من المیت سے متعلق مذاہب فقہاء
- ۲۷۹ غسل من المیت کی حکمت
- ۲۸۰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شاکیروں میں کفنہ سے متعلق روایت کے رواۃ کی تحقیق

| صفحہ | فوائد و مباحث   |
|------|---|
| ۲۸۲  | ”سحولیۃ“ کی تحقیق   |
| ۲۸۵  | حضرت عائشہؓ کی روایت ”لیس فیہا تمییز“ کی ایک اور توجیہ  |
| ۲۸۶  | دعوت من اهل المیت کی ممانعت کی ایک دلیل   |
| ۲۸۷  | روایت ”داعی امراۃ“ کے الفاظ کے ساتھ ”داعی امراۃ“ کے الفاظ کے ساتھ   |
| ۲۸۸  | میت پر بکار بالصوت پر وال روایات  |
| ۲۸۹  | تعزیم میت بکار اہلہ پر وال روایات و آثار  |
| ۲۹۲  | ”الطعن فی الأحاب“ کی تشریح  |
| ۲۹۳  | قولہ : والأأنواء، مطرنا بنوء کذا کذا کی تشریح   |
| ۲۹۴  | مشی امام الجنازہ سے متعلق روایت کے مرسل ہونے کی تحقیق   |
| ۲۹۵  | جنازہ کے ساتھ رکوباً چلنے کے ناپسندیدہ ہونے سے متعلق روایت  |
| ۲۹۶  | حنفیہ کی مسئلہ روایت پر راوی کی جہالت سے متعلق افتراض کا حضرت گنگوہیؒ کا جواب اور اس سے متعلق اشکال و جواب                    |
| ۲۹۷  | قائلین مشی امام الجنازہ اور قائلین مشی خلف الجنازہ کی عقلی دلیل   |
| ۲۹۸  | جنازہ کے ساتھ رکوب کی کراہت کی وجہ  |
| ۳۰۰  | حضرت معاویہؓ مرنے کی غائبانہ نماز جنازہ ان کی کس خصوصیت کی بناء پر تھی  |
| ۳۰۲  | نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات کے قائلین   |
| ۳۱۰  | جنازہ خارج مسجد اور مصلى داخل مسجد ہونے کی تقدیر پر مختار قول   |
| ۳۱۱  | عذر کی صورت میں عدم کراہت   |
| ۳۱۲  | نماز جنازہ میں امام کے میت کے سینے کے مقابل کھڑے ہونے کی حکمت   |
| ۳۱۸  | روایت میں ”صلوۃ علی المیت“ کے الفاظ آپ کے شہداء احد کی نماز جنازہ پڑھنے پر ال ہیں   |
| ۳۱۸  | قائلین جواز صلوۃ علی القبر کے نزدیک کتنی مدت تک صلوۃ علی القبر جائز ہے ؟  |
| ۳۲۱  | جنازہ کے لئے قیام متروک ہونے کی وجہ   |
| ۳۲۱  | لحد اور شق کی کیفیت   |
| ۳۲۲  | لحد کے افضل ہونے کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ”لحد“ یا ”شق“ میں لحد دفنانے کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے اختلاف کی وجہ |



| صفحہ | فوائد و مباحث  |
|------|--|
| ۳۲۵  | ”ان لا تدع قبراً مشرفاً الا سويتہ“ کے مطلب سے متعلق ایک وضاحت            |
| ۳۲۸  | زیارت قبور للنساء کا حکم   |
| ۳۲۹  | جواز کی ایک دلیل   |
| ۳۳۰  | وكتا كند مانی جذیمۃ الخ دو شعروں کا ترجمہ                                |
| ۳۳۱  | متمم بن نویرہ کے قول ”کان راللہ اخی الخ“ کا ترجمہ                        |
| ۳۳۹  | امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفالت عن المیت کے درست نہ ہونے کی وجہ           |
| ۳۴۱  | کفالت عن المیت کے جواز پر دال روایت کا جواب                              |
| ۳۴۱  | نماز جنازہ میں محض پہلی تکبیر میں رفع یدین پر دال روایت کے رجال کی تحقیق |
| ۳۴۱  | نماز جنازہ میں رفع یدین اور ترک رفع سے متعلق متفرق فوائد                 |

## ابواب النکاح

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

|     |   |
|-----|---|
| ۳۴۳ | نکاح کے اصطلاحی معنی  |
| ۳۴۵ | نکاح کے ضروری ہونے پر دال روایت سے جمہور کے مسلک پر اعتراض اور اس کا جواب   |
| ۳۴۶ | نکاح کے مقابلہ میں تحلی للعبادة کے افضل ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات  |
| ۳۴۶ | نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں احناف کے اقوال   |
| ۳۴۸ | تحلی للعبادة کے مقابلہ میں اشتغال بالنکاح کے افضل ہونے کی دلیل  |
| ۳۴۹ | کفالت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کا خلاصہ  |
| ۳۵۰ | مخلوبہ کو دیکھنے کے بارے میں امام مالکؒ کے مذہب کی تحقیق  |
| ۳۵۰ | نظر الی المخلوبہ کا استحباب   |
| ۳۵۲ | آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ربیع رضی اللہ عنہا کے قریب بیٹھنے کی توجیحات  |
| ۳۵۶ | حدیث کے منکر ہونے سے متعلق معتدین و متأخرین کی اصطلاح کا فرق اور { موسیقی کی حرمت پر دال روایت کے منکر یا غریب ہونے کا جواب |
| ۳۵۷ | موسیقی کی حرمت پر دال بتیس روایات کے حوالجات  |
| ۳۶۴ | بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں ”سماع“ کی روایات اور ان کا جواب   |

|           |  |
|-----------|--|
| ۳۶۶       | نکاح کی مبارکباد کے موقع پر "بالرفاء والبنین" کہنے کی ممانعت کی وجہ —  |
| ۳۶۹       | ولیمہ کے واجب یا سنون مستحب ہونے سے متعلق اقوال —  |
| ۳۶۹       | "اولم ولو بشاة" میں "لو" کے تقلیل یا تکثیر یا تمنی کے لئے ہونے سے متعلق اقوال —                                |
| ۳۷۲       | دعوت ولیمہ کو قبول کرنا واجب یا سنون ؟ —   |
| ۳۷۳ و ۳۷۴ | عبارت نسائے نکاح کے منعقد ہونے کے بارے میں روایات ائمہ احناف —   |
| ۳۷۵       | عبارت نسائے نکاح درست نہ ہونے پر جمہور کے دلائل اور ان کے جوابات —   |
| ۳۸۰       | حضرت ابو موسیٰ کی روایت "لانکاح الا بولی" کے مضطرب ہونے کی تفصیل —   |
| ۳۸۱       | مذکورہ روایت میں "اسرائیل" کے طریق کے راجح ہونے کی وجہ —   |
| ۳۸۲       | "لانکاح الا بولی" کو نفی کمال پر محمول کرنے سے متعلق اعتراض و جواب —   |
| ۳۸۲       | "فنکاحها باطل" کی ایک اور توجیہ —  |
| ۳۸۳       | نکاح میں "بیئہ" کے بجائے محض "اعلان" کے کافی ہونے سے متعلق —<br>امام مالک کی دلیل اس کا جواب اور احناف کی دلیل |
| ۳۸۵       | نکاح میں عورتوں کی شہادت کے غیر معتبر ہونے پر شوافع کا ایک استدلال اور اس کا جواب —                            |
| ۳۸۸       | منطوق، مفہوم موافق اور مفہوم مخالف —   |
| ۳۸۹       | لفظ یتیم صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے —   |
| ۳۸۹       | مقدار مہر سے متعلق متفرق فوائد —   |
| ۳۹۲       | "نعلین" پر نکاح سے متعلق روایت امام ترمذی کی تحسین کے باوجود ضعیف ہے —   |
| ۳۹۳       | دخول سے قبل کچھ دینے یا نہ دینے سے متعلق روایات میں تعارض کی توجیہ —   |
| ۳۹۳       | حضرت فاطمہؓ کو "زرہ" صنف بطور مہر مجتہل دی گئی تھی یا ان کا مہر کامل تھی ؟ —                                   |
| ۳۹۴       | خالص لوہے یا چاندی چڑھے ہوئے لوہے کی انگوٹھی کے جواز کے بارے میں شوافع کے مسلک کی تحقیق —                      |
| ۳۹۵       | حنفیہ کے نزدیک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کے جواز سے متعلق تحقیق —  |
| ۳۹۶       | "القص ولو خاتما من حديد" کے فرمان سے لوہے کی انگوٹھی کے جواز پر استدلال محل نظر —                              |
| ۳۹۶       | تعلیم قرآن کو مہربنانے کے جواز و عدم جواز سے متعلق اقوال فقہاء —   |
| ۳۹۷       | جواز پر دال افعہ متعلقہ صحابی کی خصوصیت پر محمول ہے —  |

| صفحہ | فوائد و مباحث  |
|------|--|
| ۳۹۷  | ”جعل عتقا صد اقصا“ کے جواب سے متعلق امام طحاوی کا کلام   |
| ۳۹۸  | ”مُحِلٌّ“ اور ”مُحْتَلٌّ لہ“ پر لعنت کی وجہ  |
| ۳۹۸  | نکاح بشرط التحلیل سے متعلق مذاہب فقہاء   |
| ۴۰۲  | { جوازِ متعہ سے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا قول حالتِ اضطراب کے ساتھ خاص تھا، بعد میں انھوں نے اس سے بھی رجوع کر لیا تھا |
| ۴۰۳  | سوائے ایک مرسل روایت کے کسی روایت میں متعہ کے لئے ”حَلَّت“ کا صیغہ نہیں آیا  |
| ۴۰۵  | تحریم متعہ کے وقت سے متعلق مختلف روایات  |
| ۴۰۶  | تحریم متعہ محض ایک مرتبہ نہ ہونے کا قرینہ  |
| ۴۰۷  | نہی عن متعۃ النساء والی روایت میں ”زمن خیبر“ ظرف کی تحقیق  |
| ۴۰۸  | قرآن کریم کی آیت سے متعہ کی حلت پر روافض کے استدلال کا جواب  |
| ۴۰۹  | ”لا جلب ولا جنب“ کے مطلب سے متعلق تحقیق  |
| ۴۱۰  | ”شغار“ کی ایک اور صورت   |
| ۴۱۰  | { شغار کی صورت میں نکاح کے منعقد نہ ہونے کے بارے میں شوافع کا عقلی استدلال اور اس کا جواب -                          |
| ۴۱۰  | شغار کے عدم جواز کے باوجود اس صورت میں نکاح کے منعقد ہونے کی دلیل  |
| ۴۱۱  | پھوپھی بھتیجی یا خالہ بھانجی کو نکاح میں جمع کرنے کی مانعت پر روافض و خوارج کے سوائت کا اتفاق                        |
| ۴۱۱  | مانعت سے متعلق روایت خبر مشہور ہے  |
| ۴۱۳  | چار سے زائد بیویوں والے شخص کے اسلام لانے کے حکم سے متعلق متفرق فوائد  |
| ۴۱۵  | حدیث باب سے متعلق امام بخاریؒ کے قول ”ہذا حدیث غیر محفوظ“ کے بارے میں تحقیق  |
| ۴۱۶  | ”ابورغال“ کی تعیین کے بارے میں اقوال مختلفہ اور قول راجح   |
| ۴۱۸  | کافر زوجہ میں ایک ساتھ گرفتار کئے جانے کی صورت میں ان کے نکاح کا حکم   |
| ۴۲۰  | ”حلوان الکاهن“ سے متعلق تشریح  |
| ۴۲۲  | مخطوبہ کی تین حالتیں اور ان سے متعلق احکام   |
| ۴۲۳  | عزال کی ممانعت سے متعلق روایات کی حکمت   |



- ۴۲۶ — ائمہ ثلاثہ کے مسلک میں ثیبہ کی باری سے متعلق تفصیل
- ۴۳۰ — احد الزوجین کے اسلام لانے کے حکم سے متعلق چند فوائد
- ۴۳۱ — حضرت زینبؓ اور حضرت ابوالعاصؓ سے متعلق کچھ وضاحتیں
- ۴۳۲ — حضرت زینبؓ کے نکاح اول کے ساتھ لوٹائے جانے سے متعلق اشکال کے جواب سے متعلق تحقیق
- ۴۳۳ — مہر مقرر کئے جانے سے قبل شہرہ کی وفات سے متعلق معقل بن سنان کی روایت پر قسطنطنیہ درست نہیں

## ابواب الرضاع

- ۴۳۶ — لبن الفحل والے رشتوں کی حلت پر عقلی استدلال اور اس کا جواب
- ۴۳۹ — لبن الفحل والے رشتوں کی حرمت جمہور کا قول ہے
- ۴۴۰ — کتنے رضعات سے حرمت ثابت ہوتی ہے اس سے متعلق حضرت عائشہؓ کے تین اقوال
- ۴۴۱ — خمس رضعات من القرآن والی روایت میں راوی کے وہم کی ایک مضبوط دلیل
- ۴۴۲ — مدت رضاع سے متعلق امام مالکؒ کی پانچ روایتیں
- ۴۴۸ — "الولد للفراش" والی روایت متواتر ہے
- ۴۵۳ — اس روایت کے بیشک سے زائد صحابہ کرامؓ کے اسماء اور ان کی روایات کے حوالے
- ۴۵۴ — کیا ثبوت فراش کے بعد ثبوت نسب کے لئے امکان وطی بشرط ہے ؟

## آبواب الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

- ۴۶۱ — بیوی کی اصلاح کے تین مراحل
- ۴۶۲ — طلاق بدعی کی تعریف اور اس کی مختلف صورتیں
- ۴۶۵ — حیض میں دی جانے والی طلاق سے رجوع کے بعد حیض سے متصل طہر میں طلاق کے جواز و عدم جواز سے متعلق اقوال فقہاء
- ۴۶۶ — طلاق فی الحیض محسوب ہے
- ۴۶۷ — "أنت طالق البتة" کہنے کے بارے میں امام احمدؒ کا مسلک

| صفحہ | فوائد و مباحث   |
|------|---|
| ۴۶۸  | عومیر مجلانی کے واقعہ سے بیک وقت تین طلاق کے جواز پر استدلال درست نہیں —                      |
| ۴۶۹  | تین طلاق کے عدم جواز پر محمود بن لبید اور حضرت انس کی روایات مضبوط ہیں —                      |
| ۴۷۰  | مطلقہ ثلاث اگر غیر مدخول ہو تو اخاف کے نزدیک تفصیل —  |
| ۴۷۰  | طلقات ثلاث کے وقوع سے متعلق چوتھے مذہب —  |
| ۴۷۳  | موطا امام مالک کی صفحہ ایک روایت سے پانچ صحابہ کرام کا مسلک {                                 |
| ۴۷۳  | » وقوع الطلقات الثلاث بكلمة واحدة « ثابت ہوتا ہے {  |
| ۴۷۳  | وقوع الطلقات الثلاث دفعۃ سے متعلق آثار صحابہؓ کے حوالے —                                      |
| ۴۷۵  | تین طلاق دفعۃ کے وقوع پر انعقاد اجماع کے حوالے —  |
| ۴۷۸  | حضرت رکانہؓ کے واقعہ سے متعلق » طلق ثلاثا والی روایت ضعیف ہے —                                |
| ۴۷۹  | تین ایکٹھی طلاقوں سے ایک طلاق بھی واقع نہ ہونے کے قائلین کے دلائل اور ان کے جوابات —          |
| ۴۸۲  | امام مالکؒ کے نزدیک » إختاری « کا حکم —   |
| ۴۸۵  | مبتوتہ غیر حاملہ کے لئے وجوب کئی اور عدم نفقہ کے بارے میں مالکیہ و شافعیہ {                   |
|      | کی دلیل بطرز دیگر   |
| ۴۸۶  | وجوب نفقہ پر ال قرآنہ شاذہ کم از کم خبر واحد کے درجہ میں ہے —                                 |
| ۴۸۷  | ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل علی الاطلاق مقبول ہیں —   |
| ۴۸۸  | خصوص حالت سے متعلق اجازت کو عام الفاظ سے نقل کرنے پر حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیسؓ پر ناراضگی |
| ۴۹۰  | فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت کی راجح توجیہ پر اشکال اور اس کا جواب —                               |
| ۴۹۰  | عدم نفقہ دسکنی پر ال نائی کی روایت کے عام الفاظ سے پیدا ہونے والے اشکال کا جواب —             |
| ۴۹۳  | عد و طلاق میں عورت کا اعتبار ہونے پر آثار صحابہؓ کرامؓ —                                      |
| ۴۹۵  | خلع کی اصطلاحی تعریف —  |
| ۴۹۹  | خلع سے متعلق روایت میں » و لکنی أکھر الکفر بالإسلام « کا مطلب —                               |
| ۵۰۱  | » أَلَذِي يَبِيدُهُ عُقْدَةُ النِّكَاحِ « کا مصداق —  |
| ۵۰۱  | مداراة اور مدارہ بنت میں فرق —  |
| ۵۰۳  | بغیر ضرورت طلاق کے مباح یا غیر مباح ہونے سے متعلق کلام —                                      |

| صفحہ | فوائد و مباحث  |
|------|--|
| ۵۰۶  | حضرت ابن عمرؓ کے ابتداء اپنے والد کے حکم کے باوجود طلاق نہ دینے کی توجیہ —                 |
| ۵۰۶  | مجنون اور محتوہ میں فرق اور ان کی طلاق کا حکم —  |
| ۵۰۷  | سکران کی طلاق —  |
| ۵۱۰  | متوفیٰ عنہا زوجہ کی عدت کے ایام سے متعلق وضاحت —   |
| ۵۱۲  | عورت کے بناؤ سنگھار سے متعلق شرائط کے دلائل —  |
| ۵۱۴  | صغیرہ اور کافرہ پر سوگ کے واجب ہونے کے بارے میں احناف کا استدلال "استدلال بالمفہوم" نہیں — |
| ۵۱۷  | زمانہ جاہلیت میں عدت کے اختتام پر عورت کے مہینگی پھینکنے کا کیا مقصد ہوتا تھا —            |
| ۵۱۸  | مد کی مقدار —  |
| ۵۲۱  | واقعہ غسل —  |
| ۵۲۱  | واقعہ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا —   |
| ۵۲۲  | ایلام میں چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق بائن واقع ہونے سے متعلق آثار —                    |
| ۵۲۳  | لعان کے لغوی و اصطلاحی معنی اور لعان کی حقیقت سے متعلق احناف و شوافع کا اختلاف —           |
| ۵۲۳  | لعان کی فرقت سے متعلق امام شافعیؒ اور بٹیؒ کا مسلک اور اس کا جواب —                        |

وَاٰخِرُ حَقٍّ اَنَا اِلَہُ مُحَمَّدٍ وَاٰخِرُ حَقٍّ اَنَا اِلَہُ مُحَمَّدٍ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## أَبْوَابُ الْحَجِّ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

حج کے لغوی و اصطلاحی معنی | حج کے لغوی معنی قصد زیارت کے ہیں۔ اور اصطلاح شرعی میں "زیارتہ مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص" کو کہا جاتا ہے۔  
حج کس سن میں فرض ہوا؟ | حج کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔ جمہور کے نزدیک راجح یہ

۱؎ وہو بالفتح والكسر لغتان وبهما قرئ في التنزيل في السبعة، وقال الطبري: الكسر لنجد والفتح لغيرهم۔ وفي "امالي الهجري" أكثر العرب يكسرون الحاء وعن الحسين الجعفي: إن الفتح الاسم، والكسر المصدر وعن غيره عكسه۔ كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۷) ۱۲ مرتب عفا الله عنه۔

۲؎ اصل الحج في اللغة: القصد، وقال الخليل: كثرة القصد إلى معظم، وفي الشعر: القصد إلى البيت الحرام بأعمال مخصوصة۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۹) کتاب الحج، باب وجوب الحج وفضله۔ ۱۲ مرتب عفا الله عنه  
۳؎ كما في كنز الدقائق (ص ۷۲) كتاب الحج۔ علامہ ابن نجیمؒ مذکور تعریف کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: والمراد بالزيارة الطواف والوقوف، والمراد بالمكان المخصوص: البيت الشريف والجبل المسعى بعرفات، والمراد بالزمان المخصوص: في الطواف: من طلع الفجر يوم النحر إلى آخر العمر، وفي الوقوف: زوال الشمس يوم عرفة إلى طلوع الفجر يوم النحر۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۰۷) ۱۲ مرتب

۴؎ قال العيني: ذكر القرطبي أن الحج فرض سنة خمس من الهجرة، وقيل: سنة تسع، قال: وهو الصحيح، وذكر البيهقي: أنه كان سنة ست، وفي حديث ضمام بن ثعلبة ذكر الحج، وذكر محمد بن جبيب أن قدومه كان سنة خمس من الهجرة، وقال الطبري: وقد روي أن قدومه على النبي صلى الله عليه وسلم كان في سنة تسع، وذكر الماوردي أنه فرض سنة ثمان، وقال (مامر الحرمين: سنة تسع أو عشر، وقيل سنة سبع، وقيل: كان قبل الهجرة وهو شاذ۔ عمدة القاري (ج ۹ ص ۱۲۲) كتاب الحج، قبيل باب وجوب الحج وفضله ۱۴ رشيد اشرف

میں فرض ہوا۔

**فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟** | اس میں اختلاف ہے کہ فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ اور بعض دوسرے فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی فرضیت علی التراخی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ اگرچہ ان کی اصح روایت پہلی ہی ہے۔ امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے دوسری علی التراخی کی۔ ثمرہ اختلاف حق اثم میں ظاہر ہوگا، نہ حق قضاء وادامیں لکھ

پھر جن فقہاء نے وجوب علی الفور کا قول کیا ہے ان کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر ایک عذر پر مبنی تھی کہ زمانہ جاہلیت سے کفار عرب میں نسی کا رواج تھا، چونکہ انھوں نے ذی الحجہ اپنے صحیح مقام پر آ رہا تھا اور اس حساب سے کہ قادم الحافظ: "ثم اختلف في سنته فالجمهور على انها سنة لا نزل فيها قوله تيمنا" وَاَتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" وهذا يثبت على أن المراد بالإنابة ابتداء الفرض، ويؤيده قراءة علقمة ومسروق وإبراهيم النخعي بلفظ "وَأَتُوا" أخرجه الطبري بأسانيد صحيحة عنهم، وقيل المراد بالإنابة الإكمال بعد الشروع، وهذا يقتضي تقدم فرضه قبل ذلك، وقد وقع في قصة ضمام ذكر الأثر بالحج، وكان قدومه على ما ذكر الواقدي سنة خمس وهذا يدل - ان ثبت - على تقدمه على سنة خمس أو وقوعه فيها - كذا في فتح الباري (ج ۲ ص ۳۰۰) باب وجوب الحج وفضله - حج کی فرضیت اور ضمام بن ثعلبہؓ کی مدینہ آمد سے متعلق کچھ کلام درس ترمذی (ج ۲ ص ۴۰۴) باب ما جاء إذا أدت الزكاة فقد قضيت ما عليك کے تحت بھی گزر چکا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ والمراد من الفور أن يلزم المأمور به في أول أوقات الإمكان، بمعنى وجوب الحج على الفور تعين العام الأقل عند استجماع شرائط الوجوب - كذا في البناية شرح الهداية للعيني (ج ۳ ص ۴۲۸) بتغير من المرتب ۱۲

۳۔ هذا ملخص ما في "المجموع" وقواعد ابن رشد" وشرح "القنع" - كذا في معارف السنن (ج ۱ ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب لکھ قال الزيلعي في التبيين (ج ۲ ص ۳، کتاب الحج) وثمرة الخلاف فظهر في حق المأثم حتى يفتق وتروى شهادته عند من يقول: هو على الفور، ولو حج في آخر عمره ليس عليه الإثم بالإجماع، ولو مات ولم يحج أثم بالإجماع اه مرتب ۱۵ لفظ نسي مصدر ہے، جس کے معنی ہیں "مؤخر کرنا" عام مفسرین کے قول کے مطابق اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب کو جب "اشہر حرم" میں سے کسی مہینہ میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو خود ہی فیصلہ کر لیتے کہ اس سال یہ مہینہ اپنی اہل جگہ نہیں ہے بلکہ فلاں مہینہ کی جگہ ہے، مثلاً اگر انہیں محرم میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو یہ فیصلہ کر لیتے کہ اس سال صفر محرم کی جگہ پر ہے اور محرم صفر کے موقع پر آیکا، اسی کو "نسی" کہا جاتا ہے۔

اس تفسیر کے مطابق "نسی" کی صورت میں کسی مہینہ کی زیادتی لازم نہیں آتی۔ لیکن امام رازی کے نزدیک "نسی" کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب ہر سیرے سال ایک مہینہ کا اضافہ کر دیتے تھے تاکہ ذی الحجہ کا مہینہ اور حج کا موسم ان کی خواہش کے مطابق شمسی سال کے مخصوص مہینہ اور مخصوص موسم میں آئے، اس سے ایک تو یہ غرالی لازم آتی کہ

کے مطابق تھا جو باری تعالیٰ کے ہاں معتبر ہے، اس لئے آپؐ نے تاخیر فرمائی اور سنہ کا انتظار کیا، اسی کی طرف

آئیے ”الزمان قد استدار كهيئة يوم خلق الله السماوات والارض“ سے اشارہ فرمایا۔

**حج کی شرائط** | حج کی چند شرائط ہیں، اور یہ شرائط مجموعی اعتبار سے دو قسموں پر ہیں، ایک شرط وجوب، دوسری شرط اداء، شرط وجوب کے فقدان سے وجوب فی الذمہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ موت کے وقت وصیت حج بھی واجب نہیں ہوتی اور شرط اداء کے فقدان سے وجوب فی الذمہ باقی رہتا ہے۔ اور عدم اداء کی صورت میں وصیت حج بھی واجب ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

## باب ماجاء في حرمة مكة

عن أبي شريح العدوي أنه قال لعمر بن سعيد - وهو يبعث البعوث إلى مكة - :

ہر تیسرا سال تیرہ مہینے کا ہو جاتا، دسٹھریکہ ”شہر حرام“ کی حرمت متاخر ہو کر دوسرے مہینے کی طرف منتقل ہو جاتی جو فی الواقع ”شہر حرام“

نہ ہوتا۔ واللہ اعلم قاموس القرآن (ص ۶۰۲) بتخیر من المرتب ۱۲

۱۱ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۳۲) کتاب المغازی، باب حجة الوداع ۱۲ م

۱۰ قال ابن قدامة: ”فأما النبي صلى الله عليه وسلم فأنما فتح مكة سنة ثمان وإنما آخره سنة تسع فيحتمل أنه كان له عذر من عدم الاستطاعة، أو كره رؤية المشركين عراً حول البيت، فأخر الحج حتى بعث أبا بكر ينادي ”أن لا يهتج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان“ ويحتمل أنه أخره بأمر الله تعالى لتكون حجة الوداع في السنة التي استدار فيها الزمان كهيئة يوم خلق الله السموات والأرض، ويصادف وقفة الجمعة، ويكمل الله دينه“۔ المغنی (ج ۳ ص ۲۴۴) تحت مسألة: فمن فرط فيه حتى توفى أخرج عنه من جميع ماله حجة وعمر ۱۲ مرتب

۱۳ كما بين الشيخ ابن الهمام في فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ م

۱۴ جیسے اسلام، بلوغ، عقل اور عرت ۱۲ م

۱۵ جیسے اعرام، مکان مخصوص وغیرہ ۱۲ م

۱۶ حتی لو ملك ما به الاستطاعة حال كفره ثم اسلم بعد ما انتقر لا يجب عليه شيء بذلك الاستطاعة بخلاف ما لو ملكه مسلماً فلم يهتج حتى انتقر حيث يتقرر الحج في ذمته ديناً عليه۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ مرتب  
۱۷ چنانچہ دوسری شرائط کی موجودگی میں اعرام کی شرط کے بغیر بھی وجوب فی الذمہ ہو جاتا ہے ۱۲ م

۱۸ أخرجه هذا الحديث البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱) كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب۔ وسم (ج ۱ ص ۴۳)  
باب تحريم مكة الخ ۱۲ مرتب۔



اِذْنًا لِي أَيْهَا الْأَمِيرُ! أَحَدُكَ قَوْلًا قَامَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْزَلَ مِنْ يَوْمِ الْفَتْحِ سَمْعَتَهُ أَذْنًا لِي وَوَعَاهُ قَلْبِي وَأَبْصَرْتَهُ عَيْنَايَ حِينَ تَكَلَّمَ بِهِ" عمرو بن سعيد بن العاص مدینه طیبہ میں یزید کا گورنر تھا، چونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کی خلافت مکہ مکرمہ میں قائم ہو چکی تھی، اس لئے انہوں نے یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے سے انکار کر دیا تھا، یزید نے ان کے مقابلہ کے لئے فوج روانہ کی تھی اسی سلسلہ میں عمرو بن سعیدؓ الی مدینہ کو لکھا تھا کہ وہ وہاں سے بھی کچھ فوجیں مکہ مکرمہ روانہ کرے، عمرو بن سعیدؓ حکم کی تعمیل میں فوجیں بھیج رہا تھا، یہ اسی وقت کا واقعہ ہے۔

"أَنَّه حَمْدُ اللَّهِ وَأُثْنِي عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ مَكَّةَ - بِمَكَّةَ اللَّهُ وَلَمْ يَحْرَمْهَا النَّاسُ، وَلَا يَحِلُّ لِأَمْرٍ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَمًا أَوْ يَعْصِدَ بِهَا شَجَرَةً" حرم مکہ کی نباتات تین قسم کی ہیں، ایک وہ جو کسی شخص نے اپنی محنت سے اُگائی ہوں، اُن کو کاٹنا یا اکھیرنا بالاتفاق جائز ہے، دوسری وہ کہ ان کو کسی نے اُگایا تو نہ ہو لیکن وہ ان ہی نباتات کی جنس سے ہوں جنہیں لوگ عام طور سے اُگاتے ہیں، اس دوسری قسم کی نباتات کو بھی کاٹنا اور اکھیرنا جائز ہے، تیسری خود رو گھاس وغیرہ اس میں سے صرف اِذخر کو کاٹنا اور اکھیرنا جائز ہے، نیز خود رو پودوں میں سے اگر کوئی پودا اُتر جھانگیا ہو، یا جل گیا ہو یا ٹوٹ گیا ہو تو اس کو کاٹنا بھی جائز ہے

حاصل یہ کہ اَوْ يَعْصِدُ بِهَا شَجَرَةً میں شجرہ سے مراد وہ گھاس اور پودے وغیرہ ہیں جو خود اُگے ہوں۔ مَا أَنْبَتَهُ النَّاسُ کی جنس میں سے بھی نہ ہوں، ٹوٹے ہوئے، جلے ہوئے اور مر جھانگے ہوئے بھی نہ ہوں۔ نیز اِذخر

۱۲ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۱) ۱۲ م

عَلَيْهِ قَالَ الْحَاجَزِيُّونَ - مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ وَغَيْرُهُمْ - إِنَّ لِمَدِينَةِ حَرَمٍ مِثْلَ حَرَمِ مَكَّةَ، فَلَا يَجُوزُ قَطْعُ شَجَرِهَا وَلَا اخْتِصَادُ صَيْدِهَا، ثُمَّ عِنْدَ ابْنِ أَبِي ذَرْبٍ فِيهِ جَزَاءٌ مِثْلُ مَا بِمَكَّةَ، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ فِي الْقَدِيمِ: الْجَزَاءُ اخْتِصَادُ السَّلْبِ، وَعِنْدَ الْآخَرِينَ لَا يَجِبُ الْجَزَاءُ وَلَا يَحِلُّ اخْتِصَادُ السَّلْبِ، وَقَالَ الثَّوْرِيُّ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَأَبُو يُونُسَ وَمُحَمَّدٌ: لَيْسَ لِمَدِينَةِ حَرَمٍ كَمَا كَانَ لِمَكَّةَ فَلَا يَحْرُمُ اخْتِصَادُ صَيْدِهَا وَقَطْعُ شَجَرِهَا إِلَّا أَنَّهُ يَكْرَهُ كَمَا قَالَ الْقَارِي فِي الْمَرْقَاةِ - قَالَ فِي الْكَافِي: لِأَنَّ حِلَّ الْأَصْطِيَادِ عَرِفَ بِالنَّصُوصِ الْقَاطِعَةِ فَلَا يَحْرُمُ الْإِبْقَاعُ كَذَلِكَ وَلَمْ يَوْجِدْ، وَأَمَّا تَحْرِيمُ مَكَّةَ فَنُصَّصَ الْكِتَابُ فِيهِ صَرِيحَةً - وَرَاجِعٌ لِلتَّفْصِيلِ فَنَحْنُ الْمُلْهِمُ (ج ۳ ص ۲۹۸) بَابُ فَضْلِ الْمَدِينَةِ، وَالْمَعَارِضُ لِلْبُنُورِيِّ (۶ ص ۲۳۲) وَطَبَقُ ۱۲ مَرْتَبَ عَفْوَمَنْ سَلَّهِ أَيْكِ قِسْمِ كِي خُورْ شَبُورْ دَارْ گھاس، واحد: "إِذْخَرَةٌ" ج: آذَاخِرٌ ۱۲ م

بھی نہ ہوں۔ ایسے پودوں اور گھاس وغیرہ کا کاٹنا جائز نہیں اور کاٹنے کی صورت میں جزاء واجب ہے۔

فان أحد ترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها، فقولوا له: إن الله أذن لرسوله صلى الله عليه وسلم ولم يأذن لك، وإنما أذن لي فيها ساعة من النهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس فليبلغ الشاهد الغائب - ساعة من النهار سے طلوع شمس سے لیکر عصر تک کا وقت مراد ہے جس میں مسلمانوں کو حرم مکہ میں قتال کی اجازت دی گئی تھی اور خویری کی حرمت اٹھالی گئی تھی، اس کے بعد اس پر اجماع ہے کہ وہ حرمت دوبارہ لوٹ آئی ہے اور کسی کے لئے وہاں خویری کرنا جائز نہیں ہے، حدیث باب میں "وقد عادت حرمتها اليوم" کا جملہ بھی اس پر دلالت کر رہا ہے۔

إن الحرم لا يعيد عاصياً ولا نازراً أبداً ولا فارقاً بخربة اگر کوئی شخص کوئی جنایت کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اگر اس کی جنایت مادون النفس ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص حرم میں لیا جاسکتا ہے۔ اور اگر جنایت قتل کی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے جنایت کس جگہ کی ہے؟ اگر جنایت حرم میں کی ہے تو بھی اتفاق ہے کہ اس سے حرم ہی میں قصاص لیا جاسکتا ہے اور اگر حرم سے باہر کی ہے تو امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس کے بارے میں بھی جواز قتل کے قائل ہیں لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس سے حرم میں قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے پھر اس سے قصاص لیا جائیگا۔

۱۱ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۱ و ۲۳۲) ۱۲ م

۱۳ الخربة: يفتح المعجمة وسكون الراء يعني: "المجناية" كما بين الترمذی وثبت تفسیرها "بالسرقه" فی رواية المستطلى. معارف السنن (ج ۶ ص ۴۳) امام ترمذی فرماتے ہیں: "ویرى" بخربة" اس صورت میں مطلب یہ ہوگا "ولا فارقاً بخربة" یستحبی منها" کما فی "مجمع البحار" (ج ۲ ص ۳۶) ۱۲ مرتب

۱۴ فان الأطراف جارية مجرى الأموال، فيقتض منه بخلاف الحدود، وذلك كمن سرق ثم القى إلى الحرم. كذا في المعارف (ج ۶ ص ۲۴۰) ۱۲ مرتب

۱۵ فتح الملبم (ج ۳ ص ۲۴۱) باب تحريم مكة وتحريم صيدها الخ، اقول العلماء فيمن جنى في غير الحرم ثم القى إليه ومعارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۱) وفيه: ونقل ابن حزم عن جماعة من الصحابة المنع (أي منع القصاص) ثم قال: ولا مخالف لهم من الصحابة، ثم نقل عن جماعة من التابعين موافقتهم، ثم شنع على مالك والشافعي فقال: وقد خالفوا في هذا أهؤلاء الصحابة والكتاب والسنة، حكاية في العمد (ج ۱ ص ۲۴۵) وراجعها المزيد البيان - ۱۲ مرتب



حدیث باب مسلک احناف کی تائید کرتی ہے، جبکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس جگہ سے استدلال کرتے ہیں "إِنَّ الْحَرَمَ لَا يَعْزُبُ عَنْ عَاصِيٍّ وَلَا فَارٍّ أَبَدِيًّا"

احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حدیث نہیں، بلکہ عمرو بن سعید کا قول ہے جو صحابی نہیں بلکہ یزید کا گورنر تھا اور اس کی شہرت بھی اچھی نہیں تھی۔ اس کے مقابلے میں حضرت ابو شریحؓ مدظلہ جہا بہتر و برتر ہیں کہ صحابی بھی ہیں اور فقیہ بھی۔

پھر خود شافعیہ کے مسلک کے مطابق بھی عمرو بن سعید کا یہ جملہ ”کلمۃ حقّ اُرید بہا الباطل“ کی قبیل سے ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے ”عاصی“ تھے، نہ ”فار بالدم“ اور نہ ”فار خربہ“ بلکہ وہ خلیفہ برحق تھے کیونکہ مکہ مکرمہ میں مسلمان ان کے ہاتھوں پر پہلے ہی بیعت کر چکے تھے۔ واللہ اعلم

باب طأجاء فى ثواب الحج والعمرة

عن عبد الله (بن مسعود) قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تابعوا  
بين الحج والعمرة فإنهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد والذهب  
له حافظ ابن حجر قريبا التهذيب (ج ٢ ص ٢٠٠ - رقم ٥٨٩) من كتبه هي : عمرو بن سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية  
القرشي الأموي المعروف بالاشدق تابعي ، ولي إمارة المدينة لمعاوية ولابنه ، قتله عبد الملك بن مروان سنة سبعين ،  
وهو من زعم أن له صحبة ، وإنما لأبيه رؤية ، وكان مسرفا على نفسه ، من الثالثة ، وليست له في مسلم  
رواية إلا في حديث واحد - (أخرج حديثه) م (مسلم) مد (أبو داود في المراسيل) ت (الترمذي)  
س (النسائي) ق (ابن ماجه) ١٢ مرتب

۲۵ چنانچہ ان کو "لطیم الشیطان" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، ابن حزم کہتے ہیں "ولا کرامة للطیم الشیطان ان یشکون اعلیٰ من صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۱۲) ۱۲ مرتب

۲۶ ان کے ترجمے کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۵۳۲) باب الکئی، حرف الشین المعجمہ (رقم ۵) ۱۲ م

۲۷ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۲) ۱۲ م

٥٥ الحديث أخرجه النسائي (ج ٢ ص ٢٠) كتاب مناسك الحج، فضل المتابعة بين الحج والعمرة ١٢ م  
 ٥٦ الكبير - بالكسر - الرق (دعوى) الذي ينفخ فيه، وأما الموضع فيه، وأما الموضع الذي يوقد فيه  
 الفحم (كوكب) من حانوت الحداد والصائغ فهو الكور - بضم الكاف - وقيل: بالعكس، وقيل لا فرق بينهما،  
 والقول الأول قول صاحب "المحكم" وأكثر أهل اللغة على أن الكبير حانوت الحداد والصائغ - وهذه الأقوال كلها  
 ذكرها البدوي في "العمدة" (٥ - ص ١٤٢) وللحافظ في "الفتح" (٤ - ٧٦) كذا في المعاز (ج ٦ ص ٢٣) ١٢ م  
 ٥٧ الخبث - بفتح الخاء المعجمة والباء الموحدة - من الحديد ونحوه: لونه وغيره كامل ١٢ م



والفضة۔ حج سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں یا کبار بھی؟ اس بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ علامہ ابن نجیمؒ نے اس بارے میں ”البحر الرائق“ میں مفصل بحث کی ہے۔ یہ اور ان کا میلان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ حج سے کبار بھی معاف ہو جاتے ہیں۔ اکثر علماء کے نزدیک بھی یہی راجح ہے۔ حدیث باب اور ”من حج لله فلم یرفث ولم یفسق رجع کیومر ولدته أمه“ کی معروف حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

۱۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) باب الاحرام تحت شرح قول صاحب الکتب: حامداً مکبراً مہلاً ملتباً مصلیاً داعیاً ۱۲ مرتب

۲۔ کما قال الشيخ البنوری: وإلى التكفير يظهر جنوحه، معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵) لیکن علامہ ابن نجیمؒ بھی فرماتے ہیں ”إن المسألة ظنية وإن الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبار من حقوق الله تعالى فضلاً عن حقوق العباد. وإن قلنا بالتكفير لكل فليس معناه كما يتوهم كثير من الناس أن الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والعيامات والزكاة، إذ لم يقل أحد بذلك، وإنما المراد أن إثم مطل الدين وتأخيرہ يسقط، ثم بعد الوقوف بعرفة إذا مطلقاً صاراً ثم الآن (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ مرتب

۳۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۶) کتاب المناسک، باب فضل الحج المبرور بروایۃ ابی ہریرۃ ۱۲ م کہ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: ”ظاہرہ غفران الصغائر والكبائر والتبغات“ (فتح الباری ص ۳۰۳) باب فضل الحج المبرور۔

نیز اور بھی متعدد احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے :

(۱) ”إن الإسلام يهدم ما كان قبله وإن الهجرة تهدم ما كان قبلها وإن الحج يهدم ما كان قبله“ فی روایۃ ابن شماسۃ المہری۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۷) کتاب الایمان، باب کون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الحج والهجرة

(۲) عن طلحة بن عبيد الله بن كريب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما رأى الشيطان يوماً هو فيه أصغر ولا أدهر (بہت دھتکارا ہوا) ولا أحقر ولا أعظمت منه في يوم عرفة، وما ذاك إلا لما رأى من تنزل الرحمة وتجاوز الله عن الذنوب العظام إلا ما رأى يوم بدر الخ..... مؤطا امام مالک (ص ۳۵۶ و ۳۵۷) کتاب الحج، باب جامع الحج۔

(۳) حدثنا عبد الله بن كنانة بن عباس بن مرداس السلمي أن أباه أخبره عن أبيه أي النبي صلى الله عليه وسلم دعا لأمتهم عشية عرفة بالمغفرة فأجيب: إني قد غفرت لهم ما خلا الظالم۔

”لیس للحجة المبرورة تواجد إلا الجنة“ حج مبرور کی تفسیر میں علماء کے متعدد اقوال ہیں ، بعض نے فرمایا کہ حج مبرور اس حج کو کہتے ہیں جو جنایات سے خالی ہو۔ بعض نے فرمایا حج مبرور وہ ہے جس میں کوئی گناہ نہ ہو، بعض نے فرمایا کہ یہ وہ حج ہے جس میں کسی قسم کا ریا اور نام و نمود نہ ہو، بعض نے فرمایا حج مبرور سے مراد حج مقبول عند اللہ ہے جس کی علامت یہ ہے کہ جب وہ حج سے لوٹے تو تقویٰ اور پرہیزگاری کے اعتبار سے اس کا حال پہلے سے بہتر ہو۔ واللہ اعلم۔

## باب ماجاء في التخليط في ترك الحج

عن علي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من ملك زاداً وراحلةً تلبّاه إلى بيت الله ولم يحج فإليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً إلخ مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص جو تکہ حج کو چھوڑ کر اسلام کے ایک اہم شعار سے اعراض کا مرتکب ہوا ہے اس نے وہ یہود و نصاریٰ کے فانی آخذ للظلم منه، قال : أي رب ! إن شئت أعطيت المظلوم من الجنة وغفرت للظالم، فلم يجب عشيته، فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء فأجيب إلى ما سأل، قال : فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قال تبسم، فقال له أبو بكر وعمر : بأبي أنت وأمي إن هذه لساعة ما كنت تضحك فيها فما الذي أضحكك ؟ - أضحك الله سنك - قال : إن عدوّ الله إبليس لما علم أن الله عز وجل قد استجاب دعائي، وغفر لأمتي، أخذ التراب فجعل يحثوه على رأسه ويدعو بالويل والثبور، فأضحكني ما رأيت من جزعه“ سنن ابن ماجہ (ص ۲۱۶) باب الدعاء بعرفة - اس روایت کا ایک حصہ سنن ابی داؤد میں بھی تقریباً ابن ماجہ کی سند کے ساتھ مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۱) کتاب الأدب، باب فی الرجل يقول للرجل : أضحك الله سنك - ابن عباس بن مرداس سلمیٰ کی مذکورہ روایت پر تفصیلی کلام کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، تكفير الكبار بالحدج والكلام على حديث ابن عباس بن مرداس - ۱۲ شیعہ شریعتی (حاشیہ صفحہ ۱۵۱)

۱۔ ان تمام اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) - علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کے آخر میں لکھتے ہیں : والذي يظهر لي أن يفتر الحجة المبرور بقوله تعالى : ”فَلَا مَرْتَّ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ“ فمن كان حجه بهذه الصفة فهو المبرور ۱۲ مرتب

۲۔ لم يخرج هذا الحديث من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ کہا قال الشيخ محمد فواد عبدالباقی تعلیقاً علی سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۶) ، طبع دار احیاء التراث العربی (۱۲ م



مشابہ ہو گیا۔ العیاذ باللہ۔

پھر ایسے شخص کو یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشابہ قرار دینے میں یہ نکتہ ہے کہ حج مکتبہ ابراہیمیہ کے شعار میں سے ایک اہم شعار ہے، اور یہود و نصاریٰ نماز تو پڑھتے تھے لیکن حج نہیں کرتے تھے، اسی لئے تارک حج کو ان کے مشابہ قرار دیا گیا۔ ان کے مقابلہ میں مشرکین حج تو کرتے تھے لیکن نماز نہ پڑھتے تھے، اسی لئے ایک دوسری روایت میں تارک صلوٰۃ کو کفار و مشرکین کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے: "بین النجیل و بین الشرک والکفر ترک الصلوٰۃ"۔

حدیث باب اگرچہ عارث کے ضعف اور بلال بن عبد اللہ کے مجہول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ایک سے زائد صحابہ کرام کی روایات اس کی شاہد ہیں۔ واللہ اعلم۔ فقہ شرح الباب بزید بن ابی رتب

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۹) قبیل باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والواحدۃ - ۱۲ م  
۲۔ کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال (ج ۲ ص ۲۳۲) رقم غلکلا التخصیص عن ترک الصلوٰۃ بمزم  
(مسلم) "د" (ابوداؤد) "ت" (ترمذی) "د" (ابن ماجہ) عن جابر - ۱۲ مرتب

۳۔ کما قال الترمذی فی الباب ۱۲ م

۴۔ چنانچہ ابن سابط ابوامامہ سے مرفوعاً نقل کرتے ہیں "من لم یحبہ مرض أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر ولم یحج فلیمت إن شاء یہودیاً أو نصرانیا"۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۳۳۲) کتاب الحج باب إیمان الحج۔  
اس روایت کے بارے میں امام بیہقی فرماتے ہیں: وهذا وإن کان اسنادہ غیر قویٰ فلہ شاهد من قول عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ اس شاہد کو ہم آگے نقل کریں گے۔

امام احمد نے اپنی کتاب الایمان میں "وکیع عن سفیان عن لیث عن ابن سابط کے طریق سے یہ روایت مرسلہ نقل کی ہے: "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من مات ولم یحج، ولم یغفر من ذلک مرض حابس أو سلطان ظالم أو حاجة ظاهرة"۔ نیز ابن ابی شیبہ نے ابوالاحوص عن لیث کے طریق سے اسے مرسلہ روایت کیا ہے۔  
التلخیص الجبر (ج ۲ ص ۲۲۲) کتاب الحج تحت رقم ۹۵۴۔

نیز ابن عدی نے حضرت ابومریرہ کی مرفوعہ روایت نقل کی ہے: من مات ولم یحج حجة الاسلام فی غیر وجع حابس أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر فلیمت أي المیتین شاء إقما یہودیاً أو نصرانیا۔ التلخیص الجبر (ج ۲ ص ۲۲۲) اس میں عبدالرحمن القطائی اور ابومہزم متروک ہیں۔

بیہقی میں حضرت عمر بن الخطاب سے مرفوعاً مروی ہے: "لمیت یہودیاً أو نصرانیا۔" یقولہا ثلاث مرات۔ رجل ما ولم یحج ووجد لذلك سعة۔ خلیت سبیلہ" (ج ۲ ص ۲۲۲) باب إیمان الحج۔

حافظ ابن حجر التلخیص الجبر میں اس حدیث موقوف کے بارے میں لکھتے ہیں: وإذا انضم هذا الموقف إلى مرسل ابن سابط علم أن لهذا الحديث أصلاً، ومحمد علی من استعمل الترك، وتبين بذلك خطأ من ادعى أنه موضوع واللہ اعلم" (ج ۲ ص ۲۲۳) رشید اشرف عافہ اللہ



## باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة

عن ابن عمر : قال : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ما يوجب الحج ؟ قال : الزاد والراحلة . اس حدیث کی بنا پر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ فرضیت حج کے لئے زاد اور راحلہ کا ہونا ضروری ہے ۔ لیکن امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پیدل جانے اور بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں ، اسی طرح ان کے نزدیک زاد کی موجودگی بھی شرط نہیں کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی قوی ہو تو وہ راستہ میں بھی کسب معاش کر سکتا ہے ۔ ان کا استدلال آیت ترائی **وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا** سے ہے ، جس میں زاد و راحلہ کا کوئی ذکر نہیں بلکہ صرف استطاعت سبیل کا ذکر ہے جو پیدل چلنے میں بھی ہو سکتی ہے ۔

جمہور اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لفظ استطاعت کا اطلاق قدرت ممکنہ پر نہیں بلکہ قدرت ملتیہ پر ہوتا ہے ، اور اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے ۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیث باب ابراہیم بن یزید الخوزی کی وجہ سے ضعیف ہے بلکہ

۱۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۲۸) أبواب المناسك ، باب ما يوجب الحج ۱۲ م  
 ۲۔ ولو كان الاكتساب بالسؤال ، كما في بداية المجتهد لابن رشد ، وقيدته غير بمن عادت السؤال - كما في المعارف (ج ۲ ص ۲۵) - وراجع لتفصيل للمذاهب (ص ۲۵۲ و ۲۵۳) ۱۲ مرتب

۳۔ سورة آل عمران آیت ۹۷ بک - ۱۲ م

۴۔ اس کے علاوہ متعدد روایات و آثار میں ”مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“ کی تفسیر زاد و راحلہ سے کی گئی ہے ، جس سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ استطاعت سے قدرت ممکنہ مراد نہیں بلکہ قدرت ملتیہ مراد ہے ۔

چنانچہ حضرت عمرؓ ، حضرت ابن عباسؓ ، حضرت حسن بصریؓ ، حضرت سعید بن جبیرؓ اور حضرت مجاہدؓ سے یہی تفسیر منقول ہے ، دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۸۹ و ص ۹۰) متی مجتبى علی الرجل الحج ۱۲ مرتب

۵۔ ابراہیم بن یزید الخوزی - بضم المعجمة وبالزای (الخوزی ینسب إلى الخوز وهو ناشع بمكة یسمى شعب الخوز، وليس منسوباً إلى خوزستان) أبو اسمعيل المکی مولیٰ بنی اُمیہ ، متروک الحدیث ، من السابعة (طبقة كبار أتباع التابعین) مات سنة إحدى وخمسين (برمز) ”ت“ (الترمذی) ”س“ (النسائی) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۶) ، رقم ۳۰۳ ۱۲ مرتب

امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اسی کی وجہ سے امام ترمذیؒ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ تصحیح و تحسین احادیث میں متساہل ہیں۔

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین کثرت شواہد اور امت کی تلقی بالقبول کی وجہ سے کی ہے، چنانچہ امام دارقطنیؒ نے اپنی سنن میں اس حدیث کو متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔ جو اپنے ضعف کے باوجود ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہیں۔

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵) ۷ م

۲۔ حافظ جلال الدین زلیعیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”روی من حدیث ابن عمر ومن حدیث ابن عباس ومن حدیث انس ومن حدیث عائشة ومن حدیث جابر ومن حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص ومن حدیث ابن مسعود“ آگے حافظ زلیعیؒ نے ہر ایک کی روایت ذکر کر کے اس پر تفصیلی کلام بھی کیا ہے۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲ تا ۳)، کتاب الحج، احادیث الفود فی الحج والتراخی ۱۲ مرتب

۳۔ سنن دارقطنیؒ میں اس مفہوم کی تقریباً سترہ روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ کی روایت بھی متعدد طرق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۵ تا ۲۱۷) کتاب الحج رقم ۱۷۱۱ ۱۲ مرتب

۴۔ اس بارے میں جتنی روایات مروی ہیں وہ سب کی سب عام محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، سوائے حضرت حسن بصریؒ کی مثل روایت کے جو متن میں آرہی ہے، چنانچہ حافظ زلیعیؒ نے ابن المنذر کا قول نقل کیا ہے ”لا یثبت الحدیث الذی فیہ ذکر الزاد والراحلة مسنداً، والصحیح رواية الحسن عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلًا“

نصب الراية (ج ۳ ص ۹) حافظ زلیعیؒ ہی نے امام بیہقیؒ کا بھی یہ قول نقل کیا ہے: ”وروی من أوجه أخرى کلها ضعیفة“ (ج ۲ ص ۸) اور خود امام بیہقیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں: ”وروی فیہ احادیث آخر لا یصح شیء منها“

(بیہقی ج ۲ ص ۳۳، باب الرجل یطیق المشی)

لیکن مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۴۲۱ و ۴۲۲)، اول کتاب المناسک میں حضرت انسؓ کی ایک مرفوع روایت مروی ہے جس کو امام حاکمؒ نے صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے، اور علامہ ذہبیؒ نے بھی تلخیص المستدرک میں اس پر سکوت کیا ہے۔ ”حدثنا أبو بکر محمد بن أبي حازم الحافظ بالكوفة وأبو سعيد إسماعیل بن أحمد التاجر قال ثنا علی بن العباس بن الولید البجلي ثنا علی بن سعيد بن مسروق الکندی ثنا ابن أبي زائدة عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی قوله تبارک وتعالى: ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ قال: قيل: يا رسول الله! ما السبيل؟ قال: الزاد والراحلة، (بقية اگلے صفحہ پر)

اس کے علاوہ سنن سعید بن منصور اور سنن بیہقی میں یہ روایت حضرت حسن بصریؒ سے مرسل  
مروی ہے "قال : لما نزلت "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" قال  
رجل : يا رسول الله ! وما السبيل ؟ قال : زاد وراحلة" یہ روایت سنداً صحیح ہے ۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ (قال المحاکم) : ہذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاه ، وقد  
تابع حماد بن سلمة سعیداً علی روایتہ عن قتادة ۔

امام حاکم نے آگے یہ متابع بھی ذکر کیا ہے لیکن یہ متابع ابو قتادہ عبداللہ بن واقد الخمرانی کی وجہ سے ضعیف، لیکن پہلی  
روایت شاید صحیح ہو، اگرچہ امام بیہقی ان دونوں روایتوں کے بارے میں لکھتے ہیں :

"وروی عن سعید بن أبی عمرو بن حماد بن سلمة عن قتادة عن أنس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الزاد  
والراحلة "ولا أراه (أی ولا أری الموصول) إلا وهما" (سنن کبریٰ ج ۲ ص ۳۳) باب الرجل یطیق المشی ولا یجد  
زاداً ولا راحلة الخ

لیکن علامہ ابن الترمذی "المجوہر النقی" میں لکھتے ہیں :

"قلت : حدیث قتادة عن أنس مرفوعاً أخرجه الدارقطنی (فی سننہ ج ۲ ص ۲۱۶) کتاب الحج  
رقم ۷۶۷ - م) وذكر بعض العلماء أن المحاکم أخرجه في المستدرک وقال : صحیح علی شرطہما ،  
فقول البیہقی (ولا أراه إلا وهما) تضعیف للحديث بلا دلیل فیحملہ علی أن قتادة فیہ إسنادین و  
کثیراً ما یفعل البیہقی وغیرہ مثل ذلك (ج ۲ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) فلیتأمل ۱۲ رشید اشرف سیفی  
(حاشیہ صفحہ ۱۷۱) لہ اللفظ لسعید بن منصور ، روایت کی سند یہ ہے "حد شہاشام ثنا  
یونس عن الحسن" یہ روایت دوسری سندوں سے بھی مروی ہے ، دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۷۱)

سنن بیہقی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے :

أخبرنا أبو علی الروذباری أنبا عبد اللہ بن عمر بن أحمد بن علی بن شریب المقرئ بواسطہ شہاشیب  
بن ایوب ثنا أبو داؤد - یعنی المقرئ - عن سفیان عن یونس عن الحسن قال : سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
عن السبیل قال : الزاد والراحلة " امام بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں : وهذا شاهد للحديث  
ابراہیم بن یزید الخوزی "۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۳۲) باب بیان السبیل الذی بوجودہ یجب الحج إذا  
تمكن من فعله ۱۲ مرتب عنی عنہ



نیز حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے آثار بھی اس کے مطابق موجود ہیں۔  
مختصر یہ کہ روایت باب متعدد شواہد و قرائن اور امت کی تلقی بقول کی وجہ قابل قبول ہے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاءكم فرض الحج

عن علي بن أبي طالب قال : لما نزلت " وَرَبُّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مِنْ  
اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " قالوا : يا رسول الله ! أفى كل عام ؟ فسكت ، فقالوا : يا  
رسول الله ! أفى كل عام ؟ قال : لا ، ولو قلت : نعم لوجبت ، اس پر اجماع ہے کہ حج کی  
فرضیت عمر میں مرتبہ واحدہ ہے جیسا کہ حضرت علی کی حدیث باب سے ثابت ہوتی ہے

لہ جیسا کہ سنن سعید بن منصور میں روئے ہے " عن عمر بن الخطاب قال : لقد هممت أن أبعث رجلاً إلى هذه الأمصار  
فينظروا كل من له حجة ولم يحج ، فيضربوا عليه الجزية ، ما هم بمسلمين ما هم بمسلمين " التلخيص الجليل  
(ج ۲ ص ۲۲۳ ، تحت رقم ۱۵۷) کتاب الحج - اور بیہقی میں یہ الفاظ ہیں : " ليمت يهودياً أو نصرانياً -  
يقولها ثلاث مرات - رجل مات ولم يحج ووجد لذلك سعة وخلت سبيله " (ج ۴ ص ۳۳۲)  
باب ا مکان الحج -

لیکن یہ دونوں اثر صریح نہیں ہیں البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ایک صریح اثر موجود ہے : " عن عطاء قال :  
قال عمر : " مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " قال : " زاد وراحلة " (ج ۴ ص ۳۳۱) متی یجب علی الرجل للحج ۱۲ مرتبہ  
لہ " عن ابن عباس مثل قول عمر بن الخطاب : السبيل ، الزاد والراحلة " سنن داؤد قطنی (ج ۲ ص ۱۱۸)  
کتاب الحج ، رقم ۱۵۷ و سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۱) باب الرجل يطيق المشى الخ ۱۲ مرتبہ  
لہ الحدیث أخرجه الترمذی فی التفسیر أيضاً تحت تفسیر سورة المائدة (ج ۲ ص ۱۵۳) وأخرجه  
ابن ماجه فسننه (ص ۲۰) أبواب المناسك ، باب فرض الحج ۱۲ مرتبہ  
لہ لکما قال النووي : " وأجمعت الأمة على أن الحج لا يجب في العمر إلا مرة واحدة بأصل الشئ وقد تجب  
زيادة بالنذر " الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۳۱) باب فرض الحج مرة في العمر ۱۲ مرتبہ  
لہ اس مفہوم کی روایات حضرت ابو ہریرہؓ سے مسلم (ج ۱ ص ۴۳۲) ، باب فرض الحج مرة في العمر اور نسائی (ج ۲ ص ۲۱۱) کتاب المناسك  
باب وجوب الحج میں حضرت ابن عباسؓ سے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۱) ، اول کتاب المناسك ، نسائی (ج ۲ ص ۲۱۱) باب  
وجوب الحج اور ابن ماجہ (ص ۲۰) ، باب فرض الحج میں مروی ہیں ۱۲ مرتبہ

فقہاء نے فرمایا کہ تکرارِ مأمور تکرارِ سبب پر موقوف ہے اور حج میں سبب وجوب بیت اللہ ہے جس میں تکرار نہیں، لہذا فرضیت میں بھی تکرار نہ ہوگا، بخلاف صلوٰۃ و صوم کے کہ ان کا سبب وجوب اوقاتِ خمسہ اور شہرِ رمضان میں لہذا ان کے تکرار سے مأمور ہم میں بھی تکرار ہوگا۔

## باب ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

عن جابر بن عبد اللہ أن النبی صلی اللہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل أن یہاجر وحجة بعد ما ہاجر ومعہا عمرہ۔ اس پر روایات متفق ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد صرف ایک مرتبہ حج کیا، اور اس پر بھی روایات کا اتفاق ہے کہ آپ نے بعثت کے بعد اور ہجرت سے پہلے ایک سے زائد حج کئے، چنانچہ آپ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ آپ موسم حج میں حجاج کے مجموعوں میں جاتے اور انہیں دین اسلام کی دعوت دیتے، اور ارکان حج کی ادائیگی میں آپ اسوۂ ابراہیمی کی پیروی کرتے۔ چنانچہ آپ وقوف عرفات فرماتے تھے اور دوسرے قریشیوں کی طرح صرف وقوف مزدلفہ پر اکتفا نہیں کرتے تھے۔  
روایت باب میں ہجرت سے پہلے آپ کے صرف دو مرتبہ حج کرنے کا بیان ہے لیکن یہ روایت راجح نہیں۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار (ص ۳) بحث الامر، احتمال الامر التکرار (مطبع یوسفی لکھنؤ، ج ۱۲) مرتب  
۲۔ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۲) باب حجة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب  
۳۔ قال الشیخ البیہقی: ثم إن قوله "معہا عمرہ" فی حدیث جابر فی الباب یدل صراحة علی أنه - صلی اللہ علیہ وسلم - کان قارناً فی حجة الوداع، وهذا یفیدنا فی مسألة أفضلیة القرآن کما سیأتی قریباً - معار السنن، (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ روایت باب بھی اس پر دال ہے ۱۲ م

۵۔ چنانچہ حافظ ابن کثیر "البدایہ والنہایہ" (ج ۵ ص ۱۰۹) میں لکھتے ہیں: "ولکن حج قبل الهجرة مرات قبل النبوة و بعدها" کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ مرتب

۶۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۴ و ۲۵۵) ۱۲ م  
۷۔ بلکہ امام ترمذی تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں "هذا حدیث غریب" اور آگے لکھتے ہیں: وسأکت محمدًا (أی البخاری) عن هذا فلم یعرفه من حدیث الثوری عن جعفر عن أبیہ عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ورایتہ لا یعدہ هذا الحدیث محفوظاً اگرچہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲)، آخر حدیث من باب حجة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کا ایک متابع موجود ہے۔ جس سے اس کا نصف ختم ہو جاتا ہے، لیکن پھر بھی دوسری قوی روایات کی موجودگی میں اس کو ترجیح حاصل نہ ہوگی ۱۲ مرتب



کیونکہ دوسری روایات اس پر دال ہیں کہ آپ نے ہجرت سے پہلے دو سے زیادہ حج کئے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ قبل الہجرۃ حج کے مواسم میں تین مرتبہ انصارِ مدینہ کے ساتھ آپ کی ملاقات ثابت ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے قبل الہجرۃ دو سے زیادہ حج کئے، البتہ رائج یہ ہے کہ ان حجوں کی صحیح تعداد معلوم نہیں ہے۔

فساق ثلاثة وستين بدنة وجاء علي من اليمن ببقيتها فيها جمل (ابن جبر) في أئنه بُرّة من فضة فخرها“ اس روایت کے مطابق رائج یہی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ ایک وقت میں بنفس نفیس قربان کئے جو آپ کی اور حضرت علیؓ کی عمر کے عدد کے مطابق تھے، اس سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک وقت میں سات اونٹ قربان کر چکے تھے، اس طرح آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد ستر ہو گئی پھر بقیہ تیس اونٹ حضرت علیؓ نے نحر کئے، اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سو بدنوں کی قربانی مکمل ہو گئی، اس تشریح پر بیشتر روایات منطبق ہو جاتی ہیں۔

۱۔ کذا فی البیۃ والنہایت (ج ۵ ص ۵۸) دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ م

۲۔ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: ”وأما قبل النبوة فالحجج ثابتة عنه - صلى الله عليه وسلم - غير أننا لا ندرى عدددها“ معارف (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ م

۳۔ ہی حلقۃ تجعل فی لحم الأئنف وربما كانت من شعر، وأصله بروة وتجمع علی بُری و بُران و بُرین بضم یاء کما فی مجمع البحار (ج ۱ ص ۱۶۸) ۱۲ م

۴۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کی تفصیل متعدد صحابہ کرامؓ نے مختلف انداز سے بیان کی ہے :

مسلم شریف میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی طویل روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ثم انصرف (النبي صلى الله عليه وسلم) إلى المنحر، فنحر ثلاثاً وستين بيده ثم أعطى علياً ففخر ما غير (ج ۱ ص ۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم۔

سنن ابی داؤد میں حضرت علیؓ کی روایت ہے ”لما نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدنه ففخر ثلاثين بيده وأمرني فنحرت سائرهما“ (ج ۱ ص ۲۳۵) باب الهدى إذا عطب قبل أن يبلغ۔

اس طرح دونوں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ اپنے ہاتھ سے قربان کئے تھے، باقی حضرت علیؓ نے قربان کئے، جبکہ خود حضرت علیؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ بنفس نفیس قربان کئے تھے اور بقیہ حضرت علیؓ نے۔

اس اختلاف روایت کو ختم کرنے کے لئے حافظ ابن قیمؒ نے وہ توجیہ بیان کی ہے جو اوپر (بقیہ اگلے صفحہ پر)



یہاں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ اس قسم کی روایات میں اگر کوئی توجیہ بلا تکلف ہو جائے تو فہم اور نہ دو راہ کا رتا ویلیں کر کے احادیث کے ظاہری مفہوم کو بدل دینا کسی طرح مناسب نہیں۔  
 دراصل صحابہ کرام کی توجیہ مقصود حدیث اور غرض حدیث کی طرف زیادہ ہوتی تھی جبکہ غیر مقصود اور حواشی کی باتوں کی طرف ان کی اتنی توجہ نہ ہوتی، اس لئے بعض اوقات ایسی باتوں کے نقل کرنے میں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اور ہر صحابی اپنے اپنے علم کے مطابق بیان کر دیتا ہے۔ یہاں بھی اسی طرح ہوا ہے۔  
 (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

متن میں بھی گئی، جس کا حاصل یہ ہے کہ ابو داؤد والی روایت میں کسی راوی کو مخالف ہوا ہے ورنہ درحقیقت تیس اونٹ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں بلکہ حضرت علیؓ نے قربان کئے تھے، اس کی صورت یہ ہوئی کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات اونٹ اپنے دست مبارک سے قربان فرمائے جو حضرت علیؓ نے اور حضرت جابرؓ کسی کے مشاہدہ میں نہ آ سکے، اسلئے کسی کی بھی روایت میں ان کا ذکر نہیں، اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریٹھ اونٹ مزید قربان فرمائے جس کا حضرت جابرؓ کی روایت میں ذکر ہے، اس طرح ستر اونٹ قربان ہو گئے اور تیس اونٹ باقی بچے جن کو حضرت علیؓ نے قربان کیا، ”فخر مانعین“ اور ”فخرت ساؤھا“ کا اصل مصداق بھی یہی ہیں۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶)۔

تطبیق کی دوسری صورت وہ ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۳ ص ۴۲۳)، باب لا یعطی الجزا من الھدی شینا میں اور علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۵۳)، باب لا یعطی الجزا من الھدی میں بیان کی ہے کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ قربان کئے، پھر حضرت علیؓ کو قربان کرنے کا حکم دیا تو انہوں نے سینتیس اونٹ قربان کئے، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید تینتیس اونٹ قربان کر کے تریٹھ کا عدد مکمل کر لیا۔  
 حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ دونوں فرماتے ہیں کہ تطبیق کی یہ صورت اختیار کر لی جائے یا پھر مسلم کی روایت کو اصح ہونے کی بنیاد پر ترجیح دیدی جائے۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أنه صلى الله عليه وسلم غر خمس بدن“ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶ و ۲۵۷) آگے علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں ”تعرض المحدثون الى اعلالها“ اب اگر اس کو معلول مانا جائے تب تو اس روایت کی تطبیق کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اگرچہ علامہ بنوریؒ نے آگے لکھا ہے ”ولم أقف على من أعل الحديث“ آگے وہ فرماتے ہیں: ”قال شيخنا (الكشيري) ومحمد بن عيسى أنه نحو ثلاثين وستين في مجلس، ثم في آخر غر خمساً، فلا منافاة بين الروایتين“ گویا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مجلسوں میں کل اڑھتھ بدنے قربان کئے۔ اور بقیہ بتیس حضرت علیؓ نے قربان کئے جن کو کسر کا اعتبار نہ کر کے ”ثلاثين“ کے لفظ سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

واللہ اعلم۔ ۱۱ رشید اشرف سیفی

فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل بدنة بيضعة فطيخت وشرب  
من مرقها۔ یہ شافعیہ کے غلات حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے کہ قرآن اور تمتع کی قربانی دم شکرہ  
طور پر ہے نہ کہ دم جبر کے طور پر۔ جبکہ امام شافعیؒ اسے دم جبر قرار دیتے ہیں۔  
ہماری دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے یہاں اپنی قربانی کے گوشت کا شوربہ پیا، حالانکہ دم جبر  
کا گوشت خود شافعیہ کے مسلک پر کھانا جائز نہیں ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ كَمَا عَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع عمر، عمرة الحديبية  
وعمره الثانية من قابل، عمرة القصاص في ذي القعدة وعمره الثالثة من الجعرانة

له البدنة بفتحين، وجمعها بدن۔ بالفم۔ ولا يختص عندنا بالإبل كما هو عند الشافعي، بل يعتم  
البقر أيضاً۔ معارف (ج ۶ ص ۱۵۹) ۱۲ م  
له البيضة۔ بفتح الباء لا غير۔ وهي القطعة من اللحم، شرح نووي على الترمذی (ج ۱ ص ۳۹۹)۔ وفي  
"مجمع البحار" (ج ۱ ص ۱۸۰) هو بالفتح: القطعة من اللحم وقد تكسر۔ ۱۲ مرتب  
له لسقوط الميقات وبعض الأعمال في حق التارن والمتمتع۔ معارف (ج ۶ ص ۲۵۸) بزيادة ۱۲ م  
له معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶) ۱۲ م۔ ۵۵ شرح باب از مرتب ۱۲  
له الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۳) باب العمرة۔ وابن ماجه في سننه (ص ۲۱۵ و ۲۱۶)  
باب ما جاء كما اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم۔ ۱۲ مرتب  
له ثلاث منها كانت في نوى القعدة إحرامها وأفعالها، وأما التي في حجة الوداع فكان إحرامها في  
ذي القعدة وأعمالها في ذي الحجة (كما سيظهر من التفصيل الآتي) معارف (ج ۶ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) ۱۲ مرتب  
له الجعرانة: بكسر الجيم وإسكان العين المهملة، وقد تكسر وتشدد الراء لغتان، قال ابن المديني: أهل  
المدينة يثقلون وأهل العراق يخفرون، وبالتخفيف قيد المتقنون۔ وقال الخطابي في تصحيف المحدثين:  
إن هذا ما ثقلوه وهو خفف، قاله الطبري في القرى وذكر البدر العيني: وإلى التخفيف ذهب الأصمعي،  
وصوبه الخطابي وهو ما بين الطائف ومكة، وهي إلى مكة أقرب۔

معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب



والرابعة التي مع حجة . نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کل چار مرتبہ عمرہ کے لئے احرام باندھا، سب سے پہلے دو شنبہ یکم ذیقعدہ ۱۰ھ میں، لیکن مشرکین مکہ کے روکنے کی وجہ سے آپ یہ عمرہ ادا نہ فرما سکے، اور صلح حدیبیہ کا واقعہ پیش آیا۔ چنانچہ آپ کو ”ہدی“ نحر کر کے اور حلق کر کے حلال ہونا پڑا۔ دوسرے ذیقعدہ ۱۰ھ میں عمرہ القضاء کے موقع پر، تیسرا عمرہ آپ نے غزوہ حنین اور طائف کے مال غنیمت کی تقسیم سے فارغ ہو کر فرمایا، اس کے لئے آپ نے ۱۸ ذیقعدہ ۱۰ھ کو رات کے وقت جمرہ سے احرام باندھا۔ چوتھا عمرہ آپ نے ۱۰ھ میں حجة الوداع کے ساتھ کیا، چنانچہ بروز شنبہ ۲۵ ذیقعدہ کو آپ احرام باندھ کر مدینہ سے روانہ ہوئے اور ۲ ذی الحجہ مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے اور عمرہ کوچ کے ساتھ ملا کر قرآن کیا۔ (از مرتب)

## باب ماجاء من أى موضع أحرم النبى ﷺ

عن جابر بن عبد الله قال : لما أراد النبي صلى الله عليه وسلم الحج أذن في

۱۰ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶) ۲۱۲

۱۱ قال العلامة الشيخ محمد زكريا الكاندهلوى رحمه الله :

وذا لما وجزتسى عمة القضية وعمة القضاء وعمة القصاص، زاد الزرقاني: وتسمى عمة الصلح، ذكره الحاكم، وزاد صاحب الخيس " غزوة الأيمن، قال: وسميت عمة القضاء لأنها قضاء عن العمة التي صد عنها بالحديبية " حجة الوداع وجزء عمرات النبي صلى الله عليه وسلم (ص ۲۸) الفصل الثالث في عمة القضاء .

قال الشيخ البنورى رحمه الله :

" ثم إن ابن الهمام يقول: عمة القضاء هي قضاء عن الحديبية، هذا مذهب أبى حنيفة، وذهب مالك إلى أنها مستأنفة لا قضاء عنها، وتسمية الصحابة وجميع السلف إياها بـ "عمة القضاء" ظاهر في خلافه، والتسمية بـ "عمة القضية" لا يفييه فإنها كانت نتيجة للمقاضاة في الأولى، فيصح كل تعبير، غير أن التعبير بالقضاء يثبت كونها قضاء بلا معارض، انتهى ملخصاً ومختصراً بلفظي وراجع . معارف (ج ۶ ص ۲۶۲) ۱۲ مرتب عفا الله عنه -

۱۳ ان عمروں سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "حجة الوداع وجزء عمرات النبي صلى الله عليه وسلم" نیز دیکھئے سيرة المصطفى (ج ۲ ص ۳۹)

وما بعدها - وص ۴۴ تا ص ۴۸ ج ۳ ص ۶۹ و ص ۱۴۹ ۱۲ مرتب

۱۴ الحديث ليرى وجه من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذى - كما قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي في تعليقاته على سنن الترمذى (ج ۳ ص ۱۸۱) ۱۲ م



الناس فاجتمعوا، فلما أتى البيداء أحرم۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجة الوداع کے موقع پر ظاہراً احرام ذو الحلیفہ سے باندھا تھا لیکن اس میں روایات مختلف ہیں کہ آپ نے تلبیہ کب پڑھا؟ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے نماز کے فوراً بعد مسجد ہی میں تلبیہ پڑھ لیا تھا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد سے نکلتے ہی درخت کے پاس پڑھا تھا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ جب آپ اونٹنی پر اٹھی طرح سوار ہو گئے تب پڑھا۔ اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ”بیداء“ میں پہنچ کر پڑھا، اس طرح بظاہر اختلاف ہو جاتا ہے۔

یہ قال ابن الاثیر الجزری: ”البيداء: البرية والمراد به في الحديث موضع مخصوص بين مكة والمدينة“ جامع الأصول (ج ۳ ص ۸۳، تحت رقم ۱۳۶۴) ۱۲ مرتب

۱۴۔ بالمهيلة والفاء مصغراً، مكان معروف بينه وبين مكة مأثماً ميل غير ميلين، قاله ابن حزم، وقال غيره: بينهما عشرة مراحل، وقال النووي: بينهما وبين المدينة ستة أميال (وقيل: أربعة، وقيل: سبعة۔ حجة الوداع ص ۲۹) ووه من قال بينهما ميل واحد وهو ابن الصيغ، وبها مسجد يعرف بسجد الشجرة خراب، وبها يترى قال لها بئر على (وهي نسبة إلى علي من الأعراب البدويين دون علي كرم الله وجهه۔ معارف (ج ۶ ص ۲۶۹)۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۴ و ۳۰۵) باب مهمل أهل مكة للحج والعمرة۔

واعلم أن ذا الحليفة تسبى اليوم بـ ”بيرعلى“ وبـ ”أبيارعلى“ وهي على تسعة كلومترات من المدينة۔ أنظر المعارف (ج ۶ ص ۲۶۹) وحجة الوداع (ص ۲۹) ۱۲ مرتب عافاه الله

۱۵۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل في دبر الصلوة“ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۴) کتاب مناسك الحج، العمل في الإهلال۔ و سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲ و ۱۳۳) باب ما جاء مني أحرم النبي صلى الله عليه وسلم۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فلما صلى (النبي صلى الله عليه وسلم) في مسجد ذي الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه“ (ج ۱ ص ۲۴) باب وقت الإحرام ۱۲ مرتب

۱۶۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں اسی طرح مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”البيداء التي يكذبون فيها على رسول الله صلى الله عليه وسلم، والله ما أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا من عند المسجد من عند الشجرة“ ۱۲ مرتب ۱۷۔ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ کی روایت ہے ”أن إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذي الحليفة حين استوت به راحلته“ (ج ۱ ص ۲۰۵) کتاب المناسك باب قول الله تعالى: يَا تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ كُلَّ شَيْءٍ ۱۲ مرتب ۱۸۔ جیسا کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث باب میں یہی مذکور ہے، روایت متن میں ذکر کی جا چکی ہے ۱۴ م

لیکن حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے یہ اختلاف دور ہو جاتا ہے اور تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مقامات پر تلبیہ پڑھا تھا، لہذا جس نے بھی جہاں آپ کا تلبیہ سُن لیا اسی طرح روایت کر دیا۔

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کا مدار خُصیف ابن عبد الرحمنؓ پر ہے جو ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خُصیف کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے، جہاں بعض نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ، ابو حاتمؒ اور ابو زرؒ وغیرہ سے ان کی توثیق منقول ہے۔ پھر خُصیف کی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد امام ابوداؤد نے سکوت فرمایا ہے۔ جو ان کے نزدیک کم سے کم حسن ہونے کی دلیل ہے۔ نیز امام حاکمؒ نے ان کی حدیث کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے اور علامہ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے۔ فَاَذِنْ أَقْلَ اَحْوَالِ هَذَا الْحَدِيثِ اَنْ يَكُونَ حَسَنًا۔

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۱، باب وقت الاحرام) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح مروی ہے :  
”عن سعيد بن جبیر قال: قلت لعبد الله بن عباس: يا أبا العباس! عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أوجب، فقال: إني لأعلم الناس بذلك، إنما إنما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة، فمن هناك اختلفوا، خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجًا فلما صلى في مسجده بذى الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه، فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه، فسمع ذلك منه أقوام فحفظته عنه، ثم ركب فلما استقلت به ناقته أهل وأدرك ذلك منه أقوام۔ وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسالا فسمعوه حين استقلت به ناقته يهل۔ فقالوا: إنما أهل حين استقلت به ناقته، ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما علا على شرف البداء أهل وأدرك ذلك منه أقوام، فقالوا: إنما أهل حين علا على شرف البداء، وأيم الله لقد أوجب في مصلاه، وأهل حين استقلت به ناقته، وأهل حين علا على شرف البداء“ ۱۱ مرتب

۲۔ الخصيف: بالصاد المهملة مصغراً ابن عبد الرحمن الجزري، أبو عيون، صدوق، سني الحفظ، خلط بآخرة ورمي بالارجاع من الخامسة مات سنة سبع وثلاثين وقيل غير ذلك / ۴ (أى أخرج له الأئمة الأربعة سوى الشيعين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۲۲، رقم ۱۲۷) ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۶) باب ما جاء متى أحرم النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲  
۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۱) باب وقت الإحرام ۱۲

۵۔ المستدرک مع تلخیص المستدرک (ج ۱ ص ۲۵۲) تلبیة ما على الارض من يمين المبتلى وشماله ۱۲  
۶۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶۸ و ۲۶۹ و ۲۷۰) متى أحرم النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲



اس کے علاوہ حضرت ابو داؤد مازنیؒ سے ایک اور مرتج روایت مروی ہے۔ فرماتے ہیں: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى مسجد ذي الحليفة فصلّى أربع ركعات ثم أהלّ بالحجّ، فسمعه الذين كانوا في المسجد، فقالوا: أهلّ من المسجد، ثم خرج فأتى براحله بفناء المسجد فركبها، فلما استوت به أهلّ، فسمعه الذين كانوا بفناء المسجد، فقالوا: أهلّ من فناء المسجد، ثم مضى، فلما علا البیداء أهلّ، فسمعه الذين كانوا بالبیداء فقالوا: أهلّ من البیداء، وصدقوا كلهم<sup>۱</sup>۔  
 لہذا حنفیہ کے نزدیک مستحب ہی ہے کہ تلبیہ احرام کی رکعتوں کے فوراً بعد پڑھ لیا جائے۔  
 یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ احرام کی پابندیاں احرام باندھ لینے اور رکعتیں پڑھ لینے یا صرف نیت کر لینے سے شروع نہیں ہوتیں تا وقتیکہ تلبیہ نہ پڑھ لے یا سوقِ ہدی نہ کر لے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی افراد الحج

اقسام الحج والاختلاف فی الافضل منها

حج تین قسم پر ہے: ① افراد ② تمتع ③ تیران

۱۔ کتاب الکفی والاسماء للذولابی (ص ۲۸ و ۲۹) ۱۲۔

۲۔ والصحيح من مذهب الشافعي ومالك والجمهور أن الأفضل أن يحرم إذا انبعث به وحلته "معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۱) فتلّا عن المواهب وشرحہ،

حضرت ابو داؤد مازنیؒ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایات کے علاوہ حضرت سعید بن جبیرؓ کے قول سے بھی مسلکِ حنفی کی تائید ہوتی ہے۔  
 فرماتے ہیں: "من أخذ بقول ابن عباسٍ أهل في مصلاه إذا فرغ من ركعتيه" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۶۶) باب قت الاحرام ۱۲

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۴۔ المفرد بالحج هو الذي يحرم بالحج لا غير۔ بدائع الصنائع فی ترتيب الشرائع (ج ۲ ص ۱۶۱) فصل وأما بيان ما يحرم به ۱۲ م

۵۔ المحتق في عرف الشريعة فهو اسم لا فاعل يحرم بالعمرة وياق بأفعالها من الطواف والسعي أو يأتي بأكثر ركنها وهو الطواف أربعة أشواط أو أكثر في أشهر الحج ثم يحرم بالحج في أشهر الحج ويحج من عامه ذلك قيل أن يلزم بأهله فيما بين ذلك إماماً صحيحاً فيحصل له النسيان في سفر واحد، سواء حل من إحرام العمرة بالحلق أو التقصير أو لم يحل إذا كان ساق الهدى لمقتضيه فإن لا يجوز التحلل بينهما، ويحرم بالحج قبل أن يحل من إحرام العمرة، وهذا عندنا، وقال الشافعي: سوق الهدى لا يمنع من التحلل۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۸) ۱۳ مرتب  
 ۶۔ القارن في عرف الشريعة فهو اسم لا فاعل يجمع بين إحرام العمرة وإحرام الحج قبل وجود ركن العمرة۔ وهو الطواف۔ كلّه أو أكثره، فيأتي بالعمرة أولاً ثم يأتي بالحج قبل أن يحل من العمرة بالحلق أو التقصير، سواء جمع بين الإحرامين بكلام موصول أو مفصول، حتى لو أحرم بالعمرة، ثم تحرّم بالحج بعد ذلك قبل الطواف للعمرة أو أكثره كان قارناً لوجود معنى القران، وهو الجمع بين الإحرامين، بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۸) ۱۲ مرتب۔



تمام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک قسم جائز ہے، اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔  
 امام ابو حنیفہ کے نزدیک سب سے افضل قرآن ہے پھر تمتع پھر افراد، امام شافعی اور امام مالک کے  
 کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قرآن، امام احمد کے نزدیک وہ تمتع سب سے افضل ہے جس میں سہوی  
 ہدی نہ ہو، پھر افراد، پھر قرآن۔

**دلائل فقہاء** امام شافعی اور امام مالک کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کا افراد کرنا مردی ہے، مثلاً حضرت عائشہؓ کی حدیث باب "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
 أَفْرَدَ الْحَجَّ" اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
 أَفْرَدَ الْحَجَّ وَأَفْرَدَ ابْنَ بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ" نیز حضرت جابرؓ سے بعض روایات اس کے مطابق

رأه أنظر المعارف للبغوي (ج ۶ ص ۲۴۳) وفيه: ثم المذكور ههنا من المذاهب والترتيب هو المشهور عند  
 أربابها، فعن الشافعي رواية أفضلية التمتع كما في شرح المذهب، وكذا عن مالك رواية التمتع، وعن الشافعي  
 أفضلية القرآن في قول، كما في شرح مسلم للنووي، وعن مالك رواية أن القرآن أفضل من التمتع بل ذكر الزرقاني  
 أنه المعتمد من مذهب مالك، وعن أحمد في رواية العروزي أن القرآن إن ساق العدي، وإن لم يسق  
 العدي، فالتمتع أفضل، كما في "المعنى" (۳-۲۳۲) ومذهب بحنفية هو مذهب سفيان الثوري وإسحاق والمزني وابن  
 المنذر وأبي اسحاق كما في شرح المذهب (۷-۱۵۲) واختاره ابن حزم كما في شرح المذهب (۷-۱۵۹)

(قال الشيخ النوي: ثم ههنا بحث آخر: أن الأفراد الذي هو أفضل من القرآن عند الشافعي وغيره  
 هل هو الحج المفرد فقط؟ أو حجة وبعده عمرة؟ وهذا أيضا يسمى أفراداً في الاصطلاح، فالتحقيق  
 على أن الثاني هو المراد، ومتمن صرح بذلك النووي في شرح المذهب في موضعين، وصرح بأن القرآن  
 أفضل من أفراد الحج من غير عمرة باختلاف، قال: ولو جعلت حجة صلى الله عليه وسلم مفردة لزم  
 منه أن لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل أحد أن الحج وحده أفضل من القرآن، أنظر شرح المذهب  
 (۷-۱۶۰) ومثله في "الفتح" (۳-۲۴۰) ويقول المحقق ابن الهمام في "الفتح" (في باب القرآن): المراد بالأفراد  
 في الخلافية أن يتأق بكل منهما منفرداً... أما مع الإقتصار على أحدهما فلا شك أن القرآن أفضل باختلاف  
 معارف (ج ۶ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) "مرتباً"

مروی ہیں۔

امام احمد کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تو قرآن تھا لیکن تمتع من غیر سوق الہدی کی تمتا تھی جو اس کی افضلیت کی دلیل ہے، چنانچہ آپ نے فرمایا تھا "لو استقبلت من امری ما استدبرت ما اھدیت ولو لا ان معی الھدی لأحلت"۔

احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تحت حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت گزر چکی ہے ان کے دلائل کے تحت

ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل ان یتہاجرا، و "حجة بعد ما ہاجر و معها عمرة" یہ الفاظ اگرچہ قرآن اور تمتع دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن اس بات پر اجماع کا اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع نہیں فرمایا، لہذا یہاں قرآن ہی متعین ہے۔

سنن ابن ماجہ میں ان سے مروی ہے "قال: أقبلنا مہلین مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج مفرداً۔ لیکن اس میں حج افراد کی صورت باقی نہیں رہتی، اس لئے کہ اس میں آگے یہ بھی مروی ہے حتیٰ اذا قد منّا طفتنا بالكعبة وبالصفاء والمروة فأمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یحل منّا من یکن معہ ہدی، قال: فقلنا: حل ماذا؟ فقال: الحل کلمہ، فواقفنا النساء وتطیبنا بالطیب ولبسنا ثيابنا ولبس بیتنا وین عرفہ إلا أربع لیل، ثم أھلنا یوم الترویة" (ج ۱ ص ۲۴۸) باب فی افراد الحج۔

سنن ابی داؤد میں حضرت جابر کی ایک اور روایت مروی ہے "قال: اھلنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج خالصاً لا یخالط شئ" لیکن اس میں بھی افراد باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ آگے مروی ہے "فقد منّا مکة لأربع لیل خلون من ذی الحجۃ فطفتنا وسعینا، ثم أمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یحل، وقال: لولا ہدی لحلت" (ج ۱ ص ۲۴۹) باب فی افراد الحج۔

التبہ ابن عساکر کی ایک روایت ہے جو کسی قدر صریح ہے "عن جابر قال: أھل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحج لیس معہ عمرة۔ کنز العمال (ج ۵ ص ۵۳، رقم ۶۷۶) کتاب الحج والعمرة من قسم الأفعال، الأفراد ۱۲ م

لہ اللفظ للبخاری فی صحیحہ من حدیث جابر (ج ۱ ص ۲۴۸) باب تقضی الحائض المناسک کلمہ (ج ۱ ص ۲۴۸) باب العمرة، باب عمرة التعمیم۔ وانظر الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۳۹۲) باب بیان وجوب الإحرام الخ ۱۲ م

سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۱) ۱۲ م

اس استدلال پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت کا مدار زید بن حباب پر ہے جو ضعیف ہے، چنانچہ امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ دونوں ہی نے اس حدیث کو غیر محفوظ قرار دیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں زید بن حباب متفقہ نہیں، بلکہ سنن ابن ماجہ میں عبد اللہ بن داؤد خزرجی نے ان کی متابعت کی ہے، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ یہ متابع غالباً امام ترمذیؒ اور امام بخاریؒ

۱۔ زید بن حباب :- بضم المهملة وموحدة تین - أبو الحسین العکلی - بضم المهملة وسكون الكاف - أصله من خراسان، وكان بالكوفة، ورحل في الحديث فأكثر منه، وهو صدوق يخطئ في حديث الثوري من التاسعة (طبقة من لم يرو عنه غير واحد ولم يوثق) مات سنة ثلاث ومائتين، (أخرج له) ۲ (مسلم) ۴ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۴۳، رقم ۱۶۸)

واضح ہے کہ زید بن حباب روایت میں بھی زید بن حباب سفیان سے روایت کر رہے ہیں ۱۲ مرتب  
۱۔ چنانچہ امام ترمذیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”هذا حديث غريب“ پھر آگے فرماتے ہیں :  
”وسألت محمدًا (أبي البخاري) عن هذا فلم يعرفه من حديث الثوري عن جعفر عن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورأيت لا يعد هذا الحديث محفوظًا (ج ۱ ص ۲۴۳) باب ماجاء كمر حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

۱۔ عبد اللہ بن داؤد بن عامر الہمدانی، أبو عبد اللہ الخریبی - بمعجمة وموحدة مصغراً - كوفي الأصل، ثقة عابد، من التاسعة، مات سنة ثلاث وعشرة ومائتين، وله سبع وثمانون سنة، أمسك عن الرواية قبل موته، فلذلك لم يسمع منه البخاري. (أخرج له) خ (البخاري) ۴ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۴۳ و ۲۴۴، رقم ۲۸۰) ۱۲ مرتب

۱۔ حد ثنا القاسم بن محمد بن عباد بن عباد المہلبی ثنا عبد اللہ بن داؤد ثنا سفیان : قال حج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث حجّات، حجتين قبل أن يهاجر وحجة بعد ما هاجر من المدينة وقرن مع حجة عمرة واجتمع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به علي مائة بدنة، منها حمل لأبي جهل في ألفة برة من فضة، فنزع النبي صلى الله عليه وسلم بيده ثلاثا وستين، ونزع علي ما غبر، قيل له : من ذكر؟ قال : جعفر عن أبيه عن جابر، وابن أبي ليلى عن الحكم عن مقيم عن ابن عباس \*  
سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۲) آخر حديث من باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب



کے علم میں نہ آسکا اور انہوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیدیا۔  
 اگر کہا جائے کہ ”ومعہا عمرۃ“ کا مفہوم تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج سے فارغ ہونے کے بعد احرام مستقل کے ذریعہ عمرہ کیا ہو، اور یہ بات ”افراد“ کے منافی نہیں، لہذا یہ حدیث قرآن کے مفہوم میں صریح نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سنن ترمذی اور مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے ”اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم قَرَنَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ فَطَافَ لَهَا طَوَافًا وَاحِدًا“ اس میں لفظ ”قرن“ قرآن کے مفہوم پر صریح ہے۔

(۲) صحیح بخاری میں حضرت جابرؓ کی روایت میں حضرت عائشہؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ”اَتَنْتَلِقُوْنَ بِحُجَّةٍ وَعُمْرَةٍ وَاَنْتَلِقُوْا بِحُجَّةٍ“ اس میں اگرچہ قرآن اور تمتع دونوں کا احتمال ہے لیکن تمتع کے بالاتفاق منافی ہونے کی وجہ سے قرآن متعین ہے، نیز اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ بیشتر صحابہ کرام نے بھی قرآن کیا تھا۔

(۳) اگلے باب میں حضرت انسؓ کی روایت آرہی ہے فرماتے ہیں : سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم

سُحِبَ خَطْمُهُ بِمَرْثَدٍ فَقُلْتُ مَاذَا يَفْعَلُ؟ وَيَقُولُ ابْنُ كَثِيرٍ فِي الْمُبْدَايَةِ وَالنَّهَايَةِ (۵-۳۴) : وَهَذِهِ طَرِيقٌ لِمَعْرِفَةِ عَلَيْهِ التِّرْمِذِيُّ وَلَا الْبَيْهَقِيُّ، وَرَبَّاهُ وَلَا الْبُخَارِيُّ حَيْثُ تَلَدَّرُ فِي زَيْدِ بْنِ الْحَبَابِ ظَانًّا أَنَّهُ الْفَرْدِيَّةُ وَلَيْسَ كَذَلِكَ، مَعَارِفُ (۶ ص ۱۸۱) ۱۲ مرتب  
 لکھ (ج ۱ ص ۱۲۰) باب ماجاء أنَّ القارون يطوف طوافًا واحدًا ۱۲ مرتب

۱۳ معارف ابن (ج ۲ ص ۱۸۱) ۱۲ مرتب  
 لکھ (ج ۲ ص ۱۸۱) کتاب التمتع، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من أمري ما أمرني ما استدرت (ج ۲ ص ۱۸۱) ابواب العمرة باب عمرة التعمير - (ج ۱ ص ۱۸۱) کتاب المناسك، باب تقضى الحائض المناسك كلها -

نیز سلم میں خود حضرت عائشہؓ ہی کی روایت میں ہے ”فَلْتِ يَا رَسُولَ اللّٰهِ يَرْجِعُ النَّاسُ بِعُمْرَةٍ وَحُجَّةٍ وَأَرْجِعُ أَنَا بِحُجَّةٍ“ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب بیان وجوہ الإحرام الخ ۱۲ مرتب

۱۴ باب ماجاء فی الجمع بین الحج والعمرة (ج ۱ ص ۱۸۱) یہ روایت صحیحین میں بھی مروی ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۱ و ۱۸۲)  
 کتاب المناسك باب نحر البدن قائمة، اس باب میں حضرت انسؓ کی دو روایا مذکور ہیں، ایک میں ”لَبِئْسَ بِهَا جَمِيعًا“ کے الفاظ ہیں اور ایک میں ”أَهْلُ بَعْرَةٍ وَحُجَّةٍ“ کے۔ نیز دیکھئے (ج ۲ ص ۱۸۱) کتاب المغازی، باب بعث علي بن أبي طالب وخاله بن الوليد إلى اليمن قبل حجة الوداع - اور صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۱ و ۱۸۲) باب فی الإفراد والقرآن، ج میں سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يلبي بالعمرة والحج جميعًا ”اور سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لبئس عمره وحجًا“ کے الفاظ مروی ہیں، نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۱۸۱) باب جواز التمتع في الحج والقرآن - جس میں یہ الفاظ مروی ہیں : ”سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل بها جميعًا، لبئس عمره وحجًا، لبئس عمره وحجًا“ ۱۲ مرتب

يقول : لبّيك بعمره وحجة شيخ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ مروی ہیں: کنت أخذاً بزمانة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تُقَصِّعُ بجزّتها ولعابها يسيل على ندي وهو يقول : لبّيك بحجة وعمره معاً نیز حافظ ابن کثیر نے بزار کے حوالہ سے اس روایت میں حضرت انسؓ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں : "إني ردت أبي طلحة وإن ركبتك لتمس ركبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يلتي بالحجة والعمره"۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہایت قریب تھے اور اس قرب کی حالت میں انہوں نے آپؐ کا تلبیہ سنا جو قرآن کا تلبیہ تھا،

اس پر علامہ ابن الجوزیؒ نے "التحقيق" میں یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت انسؓ اس وقت کمسن تھے ، شاید وہ سمجھ نہ سکے۔ نیز ان کا یہ بیان حضرت ابن عمرؓ کے بیان سے معارض ہے جو فرماتے ہیں : "وإني كنت تحت ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسني لعابها أسمع يلبتي بالحجة" گویا انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف افراد کا تلبیہ پڑھتے ہوئے سنا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی عمر حجۃ الوداع کے موقع پر بیس سال تھی اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے صرف ایک سال ہی چھوٹے تھے اس لئے محض کم سنی کی بنیاد پر ان کی روایت کو

لہ الجرة : ما يخرج البعير من بطنه ليمضغه ثم يبلعه ، قصعت الناقة بجزّتها : ردت الطعام إلى فمها لتمضغه ۱۲ مرتب

لہ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۳) باب القرآن ۱۲ مرتب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲) - اور طحاوی میں یہ الفاظ مروی ہیں : کنت ردت أبي طلحة وركبتك لتمس ركبة النبي صلى الله عليه وسلم فلم يزلوا يصرخون بهما جميعاً بالحجة والعمره (ج ۱ ص ۳۲۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرمًا في حجة الوداع - اور صحيح بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں : "كنت ردت أبي طلحة والنهم ليصرخون بهما جميعاً بالحجة والعمره" (ج ۱ ص ۴۱۹) کتاب الجهاد، باب الارتداد بالغزو والحجة - اور مسند احمد میں یہ الفاظ مروی ہیں : "والله إن رجلي لتمس رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه يلهل بهما جميعاً" معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ

لہ نصب الراية (ج ۳ ص ۹۹) باب القرآن - وفتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۳) باب القرآن ۱۲ مرتب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲ و ۲۸۳) بحوالہ بیہقی ۱۲



ترک نہیں کیا جاسکتا، بالخصوص جبکہ وہ مُثبت زیادة ہیں۔

پھر یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ قارن کے تلبیہ میں یہ گنجائش ہے کہ چاہے تو صرف "لبیک بحجة" کہے، چاہے صرف "لبیک بعمرۃ" اور چاہے "لبیک بحجة وعمرۃ"۔ لہذا یہ عین ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں مختلف الفاظ فرمائے ہوں۔ فکل روی بما رأى۔

اس کے علاوہ حضرت انسؓ کی روایت کو اس اعتبار سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ ان کی روایات کے درمیان کوئی تعارض نہیں۔ چنانچہ ان سے سوائے قرآن کے کوئی اور صورت مروی نہیں، بخلاف حضرت ابن عمرؓ کے کہ ان سے روایتیں مختلف ہیں، مذکورہ روایت افراد کی ہے لیکن انہی سے سنن نسائی میں "تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجة الوداع بالعمرة إلى الحج" کے الفاظ مروی ہیں، چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی کے نزدیک بھی تمتع نہیں تھے، اس لئے یہاں تمتع سے اس کے اصطلاحی معنی نہیں بلکہ لغوی معنی مراد ہیں جو قرآن پر بھی صادق آتے ہیں۔ چنانچہ یہاں قرآن ہی مراد ہے، ترمذی میں بھی آگے "باب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۳)۔ نیز صاحب "تنقیح" اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "بل كان بالغاً بالإجماع، بل كان له نحو من عشرين سنة، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجر إلى المدينة ولأنه عشرين، ومات وله عشرون سنة، يدل على ذلك ما أخرجه واللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۴۰۵ و ۴۰۶)، باب الإفراد والقرآن) عن بكر عن أنس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بالحجة والعمرة جميعاً، قال بكر: فحدثت بذلك ابن عمر، فقال: لبى بالحجة وحده، فقلت أنساً فحدثته بقول ابن عمر، فقال أنس: ماتعدونا إلا صبياناً، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لبىك عمرة وحجاً" انہی۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱) باب القرآن نیز شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں: "وقول ابن الجوزي: إن أنساً كان إذ ذاك صبياً لقصد تقديم رواية ابن عمر عليه غلط، بل كان سن أنس في حجة الوداع عشرين سنة أو إحدى وعشرين أو اثنتين وعشرين سنة أو ثلاثاً وعشرين سنة وذلك أنه اختلف في أنه توفي سنة تسعين من الهجرة أو إحدى وتسعين أو اثنتين وتسعين أو ثلاث وتسعين، ذكر ذلك الذهبي في كتاب العبر" وقد مر النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وسنة عشرين، فكيف يسوغ الحكم عليه بسن الصبا إذ ذاك؟ مع أنه إمام ابن عمر وأنس في السن سنة واحدة أو سنة وبعض سنة۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۱) باب القرآن ۱۲ مرتب عفا الله عنه

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۳) ۲۱۲

لہ چنانچہ تقریباً بیس جلیل القدر تابعین حضرت انسؓ سے قرآن کی روایت نقل کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۳ و ۲۸۴) ۲۱۲ لہ (ج ۲ ص ۳۴) کتاب مناسک الحج، باب التمتع ۲۱۲

۵۵ (ج ۱ ص ۱۳۲) ۲۱۲



عاجاء فی التمتع“ کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت آرہی ہے کہ ان سے ”تمتع بالعمرة الى الحج“ کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا ”ہی حلال“ پھر بعد میں فرمایا ”لقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم“ ان کے علاوہ صحیحین میں انہی سے ”فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج“ کے الفاظ منقول ہیں جو قرآن پر دلالت کر رہے ہیں، نیز مؤطا امام محمدؓ میں صدقہ بن یسار فرماتے ہیں: سمعت عبد الله بن عمر ودخلنا عليه قبل يوم التروية بيومين أو ثلاثة ودخل عليه الناس يسألونه، فدخل عليه رجل ثائر الرأس، فقال: يا أبا عبد الرحمن إني صنفرت رأسي وأحرمت بعمره مفردة، فماذا ترى؟ قال ابن عمر: ”لو كنت معك حين أحرمت لأمرتك أن تهمل بهما جميعاً“

(۴) بخاری میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں ”سمعت النبي صلى الله عليه وسلم بعوادى العقيق يقول: أتاني الليلة آت من ربي فقال: صل في هذا الوادي المبارك، وقل: عمرة في حجة“

(۵) صحیح مسلم میں حضرت علیؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ سے فرمایا ”لقد علمت أنا قد تمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أجل“ یہاں بھی تمتع اصطلاحی مراد نہیں بلکہ تمتع لغوی یعنی قرآن مراد ہے۔

(۶) ترمذی میں ”باب ما جاء في التمتع“ کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے

۱۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۹) باب من ساق البدن معه - صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳) باب وجوب الدم على المتمتع الخ ۱۲

۲۔ (ص ۱۹۸ و ۱۹۹) باب القرآن بين الحجة والعمرة ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۲۰۸ و ۲۰۹) کتاب المناسك، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بالعقيق وإد مبارك - يزدى يكتفى (ج ۱ ص ۲۱۲) باب (بلا ترجمہ) بعد باب من أحبب أترضاً مواتاً، أبواب الحرة والمزارعة وما جاء فيه ۱۲ مرتب کہ قال صاحب مجمع البحار: العقيق هو واد من أودية المدينة وورد أنه وإد مبارك. ك: (كرامتي ومنه: أتاني آت بالعقيق والآتي جبرئيل، ولعل المراد بصل سنة الاحرام، وقل: عمرة في حجة، أي مدرجة في حجة - يعني القرآن - أو في بمعنى مع. (ج ۲ ص ۶۲۲) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۰۲ و ۲۰۳) باب جواز التمتع - روایت میں ”أجل“ کے بعد حضرت عثمانؓ کے یہ الفاظ بھی مروی ہیں: ”ولكننا كنا خائفين“ اس کے مطلب اور تشریح کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۹) باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

تتمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات ، وأبو بكر حتى مات وعمر حتى مات  
وعثمان حتى مات رضي الله عنهم الخ ” یہاں بھی تمتع سے قرآن مراد ہے کما تر۔

اس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور چاروں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے قرآن ثابت ہو جاتا ہے۔

④ صحیحے حضرت انسؓ کی روایت کے ذیل میں صحیحین کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ذکر

کی جا چکی ہے ” فاهل بالعمرة ثم اهل بالحج ” یہ الفاظ بھی قرآن پر دال ہیں۔

① صحیحین ہی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ سے اسی قسم کے الفاظ مروی ہیں۔

⑨ سنن نسائی میں حضرت برابر بن عازبؓ سے روایت ہے ” قال كنت مع علي بن أبي طالب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۶) میں ترمذی ”باب التمتع“ کے حوالہ سے روایت اسی طرح مروی ہے، نیز

نصب الراية (ج ۳ ص ۱۲)، أحاديث القائلين بأفضلية التمتع (میں بھی ترمذی کے حوالہ سے روایت کے

یہی الفاظ مروی ہیں، لیکن جامع ترمذی کے ہمارے پاس موجود تین مختلف نسخوں میں روایت اس طرح ہے ”تمتع رسول الله

صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان وأول من نهى عنه معاوية“ کسی بھی نسخہ میں چاروں مقامات میں سے

کسی بھی مقام پر حتی مات کے الفاظ موجود نہیں۔ واللہ اعلم

النبی طحاوی (ج ۱ ص ۲۱۵)، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرمًا في حجة الوداع کی روایت

میں یہ الفاظ موجود ہیں۔ بہر حال مقصود دونوں طرح کے الفاظ سے حاصل ہو جاتا ہے ۱۲ مرتب عنہ

۲ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) باب من ساق البدن معه۔ صحیح مسلم (ج ۳ ص ۳۰۳) باب وجوب الدم على المتمتع ۱۲

۳ بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹)۔ مسلم (ج ۱ ص ۲۰۴)۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے: ”أهللت مع رسول الله صلى الله

عليه وسلم بعمره في حجة“ كنز العمال (ج ۵ ص ۸۵) باب القرآن (رقم ۶۹۱) بومز ”نر“ ۱۲ مرتب

۴ (ج ۲ ص ۱۳) باب القرآن۔ سنن نسائی ہی میں ”باب الحج بغیر نیۃ یقصدہ المحرم“ کے تحت یہی روایت اس طرح

مروی ہے ”عن البراء قال: كنت مع علي حين أمّره النبي صلى الله عليه وسلم على اليمن، فأصبت معه أواق

فلما قدم علي على النبي صلى الله عليه وسلم قال علي: وجدت فاطمة قد نفخت البيت بنضوح، قال:

فتخطيت، فقالت لي: مالك، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أمّر أصحابه فأحلوا؟ قال: قلت: (إني

أهللت بإهلال النبي صلى الله عليه وسلم، قال فأثبت النبي صلى الله عليه وسلم فقال لي: كيف صنعت؟ قلت:

إني أهللت بما أهللت، قال: فإنني قد سقت الهدى وقرنت“ (ج ۲ ص ۱۶) حضرت برابر بن عازبؓ کی یہی روایت

سنن ابی داؤد میں بھی مروی ہے، چنانچہ اس میں بھی ”فإنني قد سقت الهدى وقرنت“ کے الفاظ موجود ہیں۔ (دیکھئے ج ۱ ص ۲۵) باب فی القرآن

نیز علامہ علی المتقیؒ نے ابواوردی، ابن قانع اور ابو نعیم کے حوالے سے صبی بن عبد کی روایت (بقیہ اگلے صفحہ پر)



حين أقره رسول الله صلى الله عليه وسلم على اليمن، فلما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم قال علي: فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف صنعت؟ قلت: أهملت بإهلالك، قال: فأني سقت الهدى وقرنت، قال: وقال صلى الله عليه وسلم لأصحابه: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لفعلت كما فعلت، لكنني سقت الهدى وقرنت، اس موضوع پر اس سے زیادہ صریح روایت نہیں ہو سکتی جس میں آپ نے خود تصریح فرمادی کہ میں نے قرآن کیا ہے۔

(۱۰) مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت میں بھی ”ولكني سقت الهدى وقرنت الحج والعمرة“ کے الفاظ مروی ہیں۔

(۱۱) صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ ائمہ المومنین حضرت حفصہؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں ”كنت قريب عهد بنصرانية، فأسلمت ثم أدت الحج، فأتيت رجلاً من قومي يقال له ادیم التغلبي، فأمرني أن أقرن“ وأخبرني أن النبي صلى الله عليه وسلم قرن“ فمررت بزيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة، فقالا لي: لأنك أضل من بعيرك، فوقع في نفسي من ذلك، فمررت على عمر، فسألته فقال: هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم“ كنز العمال (ج ۵ ص ۸۴ و ۸۵) القرآن - رقم ۶۸۵ -

صبي بن معبد کی روایت الفاظ کے تشریح کے ساتھ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵)، باب فی القرآن (سنن نسائی ج ۲ ص ۱۲ و ۱۳)، باب القرآن (ادرسنن ابن ماجہ ص ۱۱)، باب من قرن الحج والعمرة (میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتباً الشرح حاشیہ صفحہ ۱۷۱) :

سہ پوری روایت اس طرح ہے ”وعن أنس بن مالك قال: خرجنا نصرخ بالحجة صراخاً، فلما قدمنا مكة أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نجعلها عمرة وقال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لجعلتها عمرة ولكن سقت الهدى وقرنت الحج والعمرة“ علامہ بیہقیؒ جمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”رواه أحمد وأبو يعلى والطبرانی في الأوسط، وفيه أبو أسماء الصيقل، ولم أجد من روى عنه غير أبي اسحاق“ (ج ۳ ص ۲۳۵) باب فی القرآن وغیرہ وحجۃ النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتباً عنہ

۲ (ج ۱ ص ۲۱۳) باب التمتع والإقران والإفراد بالحج - و (ج ۱ ص ۲۱۳) باب من لبس رأسه عند الإحرام والحلق - ۱۲



انہا قالت: یا رسول اللہ! ماشان الناس حلوا بعمرۃ ولم تحلل أنت من عمرتک؟ قال: انی لبدت رأسی وقلدت ھدی، فلا أحل حتی أنحر“ اور ایک روایت میں ”فلا أحل حتی أحل من الحجۃ“ کے الفاظ آئے ہیںؑ

(۱۲) مسند احمد اور طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: أھلوا یا آل محمد بعمرۃ فی حجة (اللفظ للٹھاویؒ) یہ قرآن کے بارے میں صریح قولی روایت ہے۔

یہ چند روایات بطور مثال پیش کی گئی ہیں ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن فرمانا بیس سے زائد صحابہ کرام سے ثابت ہے۔

۱۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۰) باب قتل القلائد للبدن والبقر۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۳۰) باب بیان أن القارن لا یحلل إلا فی وقت یحلل الحاج المفرد ۱۲ مرتب

۲۔ وقد اعترف النووی والحافظ وغیرہما من الشافعیۃ بأن ما تأولہ الشافعیۃ فی مثل هذا الحدیث تعسف، أنظر للتفصیل إعلال السنن (ج ۱ ص ۲۵۵ و ص ۲۵۶) أبواب وجوہ الإحرام، باب کون القرآن أفضل من التمتع والإفراد ۱۲ از استاذ محترم دام أقبالہم

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۱) باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ محرماً فی حجة الوداع۔ علامہ ہیشمیؒ نے یہ روایت مسند احمد، مسند ابویعلیٰ اور معجم طبرانی کبیر کے حوالہ سے مفصلاً نقل کی ہے اور معجم طبرانی کے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں ”أھلوا یا أمة محمد بحج وعمرۃ“ اور آخر میں کہا ہے ”رجال احمد ثقات“ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۳۵) باب فی القرآن وغیرہ وحجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت حفصہؓ، حضرت انسؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابر بن عبد اللہؓ، حضرت زبیر بن عازبؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت صہبؓ بن سعد رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں۔ مزید حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۰ و ص ۲۳۱) باب جواز التمتع، حضرت ابوطالبؓ کی روایت کے لئے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۲۱۳) باب من قرن الحج والعمرۃ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت کے لئے دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۳۵۲) ما جاء فی التمتع، حضرت ابوقتادہؓ اور

حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایات کے لئے دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۱) باب المواقیت رقم ۱۱۸ و ۱۱۹ اور حضرت ہرثمہؓ، حضرت سراقہؓ، حضرت ابن ابی آدنیؓ اور حضرت ابوداؤد دمازیؓ کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد

(ج ۳ ص ۲۳۵ و ۲۳۶) باب فی القرآن وغیرہ وحجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ رشید اشرن سنی

شافعیہ ان روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے شروع میں تو افراد کا احرام باندھا تھا، لیکن بعد میں آپ نے اس کے ساتھ عمرہ کو شامل کر کے قرآن فرمایا تھا، اس بنا پر نہیں کہ قرآن افضل تھا بلکہ اس بنا پر کہ اس سے اہل جاہلیت کے ایک عقیدہ کی تردید مقصود تھی جو اشہر حج میں عمرہ کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اسے افجر الفجور قرار دیتے تھے، ان کا یہ مقولہ مشہور تھا "إِذَا بَرَأَ الذَّبْرُ وَعَظَا الْأَثْرُ وَانْسَلَخَ صَفْرٌ، حَلَّتِ الْعَمْرُ لِمَنْ اعْتَمَرَ" چنانچہ اس عقیدہ کی تردید کے لئے آپ نے حج اور عمرہ کو جمع فرمایا۔

۱۔ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۵) باب فی الأفراد والقرآن - والمعارف للنووی (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ م

۲۔ پھر ادخالِ عمرہ علی الحج کے بارے میں دو قول ہیں، ایک جواز کا اور ایک عدم جواز کا، علامہ نووی "شرح المہذب" میں لکھتے ہیں "وعلى الأصح لا يجوز لنا، وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة"

علامہ بزرگ فرماتے ہیں "وإنما اضطر الشافعية إلى القول بذلك (أي إلى التوجيه) لكثرة الروايات في قرآنه صلى الله عليه وسلم حتى لا يمكن لهم إنكارها، ثم قالوا بإدخاله صلى الله عليه وسلم العمرة على الحج، مع أن الروايات الصريحة في قرآنه صلى الله عليه وسلم بدء الأمر آية عن تأويلهم كل الإباء، والعجب من مثل الحافظ ابن حجر حيث ساءر الشافعية في تأويلهم وأغض عن كثير من الروايات وهذا بعيد عن مثله"۔

دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۳۔ جاہلیت کا یہ مقولہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں منقول ہے، حضرت ابن عباسؓ اہل جاہلیت کا جان بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "كانوا يرون أن العمرة في أشهر الحج أفجر الفجور في الأرض ويجعلون المحرم صفرًا ويقولون "إذا برأ الذبْرُ وعظا الأثر وانسلخ صفرٌ حلت العمرة لمن اعتمر" قدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه صبيحة رابعة مهلين بالحج وأمرهم أن يجعلوها عمرة فتعظم ذلك عندهم، فقالوا: يا رسول الله! أتى الحل؟ قال: حل كلُّهُ" (ج ۱ ص ۲۱۲، باب التمتع والإفراد بالحج)

روایت میں مذکور جاہلیت کے اس مقولہ کا مطلب یہ ہے کہ حج کی مشقت کے دوران اونٹوں کی پٹھوں پر جو پاؤں کی وجہ سے زخم پڑ گئے تھے حج سے واپسی کے بعد جب وہ زخم مندمل ہو جائیں اور وہاں بال اُگنے لگیں اور زخموں کے نشانات ختم ہو جائیں اور صفر کا مہینہ ختم ہو جائے (یعنی وہ محرم جس کو انہوں نے صفر قرار دیا تھا ختم ہونے کے بعد اصل صفر شروع ہو جائے گا) گویا اشہر حرم ختم ہو جائیں اس وقت عمرہ جائز ہو جاتا ہے ۱۲ مرتب



لیکن یہ تاویل روایات پر منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ متعدد روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ نے ابتدا ہی سے قرآن کا احرام باندھا تھا، جیسا کہ حضرت انسؓ، حضرت براء بن عازبؓ اور حضرت علیؓ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت ام سلمہؓ کی روایت ”اھلکوا یا آل محمد بعمرۃ فی حجة“ بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپؐ نے ابتدا ہی سے قرآن کے لیے فرمایا تھا۔

شافعیہ کا ایک استدلال اس سے بھی ہے کہ حضرت عمرؓ قرآن سے منع کیا کرتے تھے، کما سیاقی فی ”باب ما جاء فی التمتع“

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا منشا قرآن سے روکنا نہیں تھا بلکہ نبی سے ان کا منشا نسخ الحج إلى العمرة سے روکنا تھا وسیاقی تفصیلہ، إنشاء اللہ فی ”باب ما جاء فی التمتع“۔

رہا جنابہ کا یہ استدلال کرنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کی تمتا فرمائی تھی، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمتا اس بنا پر نہیں تھی کہ تمتع افضل تھا، بلکہ چونکہ اہل عرب میں یہ شہور تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آپؐ نے لوگوں کو عمرہ کے بعد اعرام کھولنے کا حکم دیا تو بہت سے لوگوں نے قدیم رسم کے مطابق اس کو ناپسند سمجھا اور اس ناپسندیدگی کا اظہار انہوں نے ان الفاظ سے کیا ”انطلق إلى منى وذكرنا تقطر“ اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا ”تا کہ ان کے

۱۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۲۵) باب فی القرآن وحجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۲۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳) باب القرآن - و (ج ۲ ص ۱۳) باب الحج بغیرنية یقصدہ المحرم ۱۲ م

۳۔ شرح معانی الآثار (۱ ص ۳۲) باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ محرمًا فی حجة الوداع ۱۲ م

۴۔ قال الشیخ البیہقی فی المعارف (۶۵ ص ۲۹) :

ثم ما تكلف البيهقي في تأويلات روايات القرآن في سننه فقد أبى عنها كبار اهل مذهبه كالنوى والتقى السبكي وابن حجر وغيرهم بل ساءما الحافظ ابن حجر عسقلاني، والحافظ علاء الدين قد كشف عن تصفه وأجابہ بما شفى وكفى۔

ومن ضعف مذهب إمامہ فی المسألة رجح عنها مثل المزني وابن المنذر وأبي اسحاق المروزي من قدماء أتباعه والتقى السبكي من متأخريهم، واضطر مثل النووي وابن حجر وغيرهما من الشافعية والقاضي عياض من المالكية إلى القول بانتهاء أمره صلى الله عليه وسلم إلى القرآن ۱۲ مرتب

۵۔ کہا فی روایة أبی داود فی سننہ (ج ۱ ص ۱۲۹) باب فی أفراد الحج - اور صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۲)، باب بیان وجوه الإحرام إلخ) میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فأتى عرفة تقطرمذا كبرنا المنى“ ۱۲ مرتب



خیالِ باطل کی تردید ہو سکتی۔

## افضلیتِ قرآن کی وجہ ترجیح | پھر افضلیتِ قرآن کی کچھ اور بھی وجہ ترجیح ہیں۔

- ① قرآن کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عددًا زیادہ ہیں۔
- ② جن صحابہ کرامؓ سے افراد مروی ہے ان سے قرآن بھی مروی ہے جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ، لیکن ایسے صحابہ کرام متعذر ہیں جن سے صرف قرآن مروی ہے افراد نہیں مثلاً حضرت انس، حضرت عمران بن حصین اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم وغیرہ
- ③ افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قرآن کی احادیث فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے۔
- ④ افراد کی روایات میں بآسانی تاویل ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ قارئین کے لئے صرف "لَبَّيْكَ بِحُجَّةٍ" کہنا بھی جائز ہوتا ہے تو جن حضرات صحابہ نے صرف "لَبَّيْكَ بِحُجَّةٍ" سنا انہوں نے آپؐ کے احرام کو افراد سمجھا اور اسی کے مطابق روایت کر دیا بخلاف قرآن کے کہ اس کی روایات میں تاویل ممکن نہیں۔
- ⑤ کسی بھی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپؐ "افردت" یا "تمتعت" فرمایا ہو، لیکن حضرت برابر بن عازبؓ اور حضرت انسؓ کی روایات میں "قرنت" کی تصریح موجود ہے کما بیتاً۔

## ⑥ قرآن میں مشقت زیادہ ہے، اس لئے بھی وہ افضل ہے۔ بخلاف تمتع اور افراد

لے اس جواب کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت کے اگلے الفاظ سے بھی ہوتی ہے "فبلغ ذلك (أى إنكادهم للعل) رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: لو أنى استقبلت من أمرى ما استدبرت ما أهديت ولولا أن معى الهدى لأحللت" (ج ۱ ص ۲۲۹) باب فى أفراد الحج ۱۲ مرتب

علہ چنانچہ بخاری کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قالت عائشة يا رسول الله: يصده الناس بنكين و أصدر بنك قبل لها: انتظري، فاذا طهرت فاخرجي إلى التعميم فأهلى ثم اثبتينا بمكان كذا ولكنها (وفى نسخة ولكنه) على قدر نفقتك أو نصيبك" (ج ۱ ص ۲۲۹) أبواب العمرة، باب أجرة العمرة على قدر النصب معلوم ہوا کہ حج و عمرہ کی فضیلت مشقت کے بقدر ہے اور مشقت طویل احرام کی وجہ سے یقیناً قرآن ہی میں زیادہ ہے۔

نیز ایک روایت میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا "فما الحج؟" تو آپؐ نے ارشاد فرمایا "الشعث التفل" (پراگندہ بال اور سیلا کھیلا) دیکھتے ہیں ماجہ ص ۱۲ باب ما یوجب الحج (یعنی اصل ماجہ وہ ہے جو حج کی مشقت اٹھاتے ہوئے پراگندہ حال اور سیلا کھیلا ہو چکا ہو اور طویل احرام کے باعث قارن کے حق میں اس کا زیادہ امکان ہے ۱۲ مرتب عنی عنہ

کے، کہ ان میں اتنی مشقت نہیں۔

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی معروف حدیث ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ: أَيُّ الْحَجِّ أَفْضَلُ؟ قَالَ الْحَجُّ وَالشَّجَرُ؛" یعنی جس حج میں تلبیہ اور قربانی زیادہ ہو وہ افضل ہے، قرآن میں تلبیہ بھی زیادہ ہوتا ہے اور قربانی بھی واجب ہوتی ہے بخلاف تمتع کے، کہ اس میں تلبیہ زیادہ نہیں ہوتا اور بخلاف افراد کے کہ اس میں قربانی واجب نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحکم

## باب ماجاء فی التمتع

"عن محمد بن عبد الله بن الحارث بن نوفل أنه سمع سعد بن أبي وقاص والضحاك بن قيس وهما يذكران التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال الضحاك بن قيس: لا يصنع ذلك إلا من جهل أمر الله تعالى، فقال سعد: بئس ما قلت يا ابن أخي، فقال الضحاك: فإن عمر بن الخطاب قد نهي عن ذلك." حضرت عمر فاروق نیز حضرت عثمان غنی کے بارے میں یہ ثابت ہے کہ وہ قرآن اور

لہ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲)، باب ماجاء فی فضل التلبیة والنحر، واللفظ له۔ و سنن ابن ماجہ (ص ۲۱) باب رفع الصوت بالتلبیة۔

العجۃ: هو رفع الصوت بالتلبیة، والشجر: هو سيلان دم الهدى والأضاحى ۱۲ مرتب  
۲ علامہ بنوریؒ نے قرآن کی افضلیت کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" (سنن ترمذی) (ج ۱ ص ۱۳۲)۔ باب منه، بعد باب ماجاء فی العمرة أو أجابة هي أم لا) کا تقاضا یہ ہے کہ عمرہ حج کا جزو ہو، وذلك لا يكون إلا بالقرآن۔ معارف (ج ۶ ص ۲۹)

علامہ ابن القیمؒ نے قرآن اور روایات قرآن کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے: "أن رواية الأفراد أربعة: عائشة، وابن عمر، وجابر، وابن عباس. والأربعة رواة القرآن، فإن صرنا إلى شاطئ رواياتهم سلمت رواية من عداهم للقرآن عن معارض، وإن صرنا إلى الترجيم وجب الأخذ برواية من لم تضطرب الرواية عنه، ولا اختلفت كالبراء وأنس وعمر بن الخطاب وعمران بن حصين وحفصة ومن معهم ممن تقدم زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۲) فصل في أعذار الذين وهموا في صفة حجته۔

قرآن اور روایات قرآن کی مزید وجہ ترجیح کیلئے دیکھئے "معارف السنن" (ج ۶ ص ۲۸۹-۲۹۰) اور زاد المعاد فی ہدیٰ خیر العباد" (ج ۱ ص ۲۲-۲۳) فصل في أعذار الذين وهموا في صفة حجته ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳ الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۱۳۴) کتاب مناسك الحج، باب التمتع ۱۳ م

تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے۔<sup>۱</sup>

علامہ نوویؒ نے تو اس میں کوئی تنزیہ پر محمول کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک افراد افضل تھا اس لئے قرآن اور تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے گویا ان کے نزدیک یہ حج افراد کی افضلیت کی دلیل ہے۔<sup>۲</sup>

لیکن حنفیہ نے حضرت عمرؓ وغیرہ کی یہی کی متعدد توجیہات کی ہیں، ایک یہ کہ دراصل وہ ایک سال میں حج اور عمرہ دونوں کے لئے مستقل سفر کرنے کو تمتع اور قرآن کے مقابلہ میں افضل قرار دیتے تھے اور یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی یقیناً افضل ہے۔ یہ توجیہ نہیں عن التمتع اور نہ ہی عن القرآن دونوں سے متعلق ہے۔<sup>۳</sup>  
اس توجیہ کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں ”فأفصلوا أحجكم من عمراتكم فإنه أتم لحجكم وأتم لعمرتكم“ اور اس سے بھی زیادہ سترح مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے ”إن أتم لحجكم وعمرتكم أن تنشؤا الكل منها سفرًا“  
حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نہ ہی عن القرآن اور نہ ہی عن التمتع دونوں کی علیحدہ علیحدہ وجہ ہے۔<sup>۴</sup>  
نہی عن القرآن کی وجہ تو یہ تھی کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک اگر ایک انسان ایک سال میں دو سفر کرے ایک مستقلاً حج کے لئے اور دوسرا مستقلاً عمرہ کے لئے تو ان کے نزدیک یہ صورت قرآن اور تمتع سے زیادہ

۱۔ حضرت عمرؓ کا منع فرمانا تو روایت باب سے ثابت ہو ہی رہی ہے، اور حضرت عثمانؓ کا منع فرمانا صحیحین کی روایت سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری میں روایت ہے ”عن مروان بن الحكم قال: شهدت عثمان وعلياً وعثمان ينهاي عن المتعة وأن يجمع بينهما، فلما رأى علياً أهل بهما لبثك بعمره وحجة قال: ما كنت لأدع سنة النبي صلى الله عليه وسلم لقول أحد“ (ج ۱ ص ۲۱۰) باب التمتع والقرآن والافراد بالحج — اور مسلم میں سعید بن السائب سے مروی ہے ”قال: اجتمع علي وعثمان بعسفان، فكان عثمان ينهاي عن المتعة“ (ج ۱ ص ۲۱۰)  
باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۰) باب جواز التمتع ۱۲ م

۳۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۲۹۵) ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۹۵) باب بیان وجوہ الإحرام ۱۲ م

۵۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۲۰) باب التمتع والقرآن والافراد بالحج ۱۲ م

۶۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۱۱۵ تا ۱۲۰) ۱۲ م



افضل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی افضل ہے، لیکن جو شخص سال میں دو سفر کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس کے لئے بھی حضرت عمرؓ کے نزدیک قرآن میں کوئی کراہت نہ تھی، بلکہ اُسے تمتع اور افراد سے افضل سمجھتے تھے جیسا کہ طحاویؒ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں: یقولون: إن عمر نفى عن المتعة، قال عمر: لو اعقرت في عام مرتين شعر حجبت لجعلتها مع حجتی " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تو قرآن کی تمنا کیا کرتے تھے پھر پھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اس سے روکیں، لہذا ان کی یہی کامطلب یہی ہے کہ قرآن دیکھتے تو تمتع اور افراد سے افضل ہے لیکن ایک صورت اس سے بھی افضل ہے لہذا اس کے بجائے اُس صورت کو اختیار کرنا چاہئے یعنی ایک سال میں حج کے لئے مستقل سفر کیا جائے اور عمرہ کے لئے مستقل، ولا خلاف فیہ۔

اور نہی عن التمتع کی وجہ یہ مشہور ہے کہ حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہ نے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کے بعد عین حج کے موقع پر احرام باندھنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے، اور یہ ایسا ہی تھا جیسا کہ بعض صحابہ کرامؓ نے حجة الوداع کے موقع پر اس کی

لے جیسا کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: "قال محمد: يعتصر الرجل ويحج إلى أهله ثم يحج ويحج إلى أهله فيكون ذلك في سفرين أفضل من القرآن، ولكن القرآن أفضل من الحج مفرداً والعمره من مكة ومن التمتع والحج من مكة، لأنه إذا قرن كانت عمرته وحجته من بلدٍ وإذا تمتع كانت حجته مكية وإذا أفرد بالحج كانت عمرته مكية فالقرآن أفضل، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله والعامة من فقهاءنا" موطا امام محمد (رض) باب القرآن بين العمرة والعمره ۱۲ مرتب عنی عنہ

لے (ج ۱ ص ۱۷۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرماً في حجة الوداع ۱۳ م  
لے امام طحاوی نے مذکورہ روایت دو سندوں سے ذکر کی ہے

(۱) حد ثنا سليمان بن شعيب قال: ثنا عبد الرحمن بن زياد قال: ثنا شعبه عن سلمة بن كهيل قال: سمعت طاووساً يحدث عن ابن عباس ....

(۲) حد ثنا حسين بن نصر قال: ثنا أبو نعيم قال: ثنا أبو نعيم قال: سفيان عن سلمة عن طاووس عن

ابن عباس .... ۱۲ م

لے اس کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے "عن أبي موسى أنه كان يفتي بالمتعة، فقال له رجل: رويدك ببعض فتياك، فأنت لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين في الشك بعد حق لقيه بعد فسأله، فقال عمر: قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظنوا عمرين بهن في الأراك ثم يروحون في الحج تقطع رؤوسهم" (ج ۱ ص ۱۷۱) باب جواز تعليق الإحرام ۱۳ مرتب

کراہیت کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا "أُنْطَلِقُ إِلَىٰ مَنْىٰ وَذَكَرْنَا قَطْرًا"<sup>۱</sup>  
 لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کیسے محض اپنی رائے سے تمتع کو مکروہ سمجھتے تھے حالانکہ وہ جانتے  
 تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کا حکم دیا تھا

اس لئے احقر کے نزدیک سب بہتر وجہ وہ ہے جو علامہ عثمانیؒ نے اعلیٰ السنین میں بیان فرمائی  
 ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی سے منع نہ فرماتے تھے بلکہ وہ "فسخ حج الی عمرہ" سے روکتے تھے  
 جس کی تفصیل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے عقیدہ  
 جاہلیت کی بنا پر شہرج میں عمرہ کو مکروہ سمجھتے ہیں تو آپؐ نے اُن صحابہ کرام کو جنہوں نے انفراد کر رکھا تھا،  
 یا بغیر سبوق ہدی کے قرآن کا احرام باندھا ہوا تھا حکم دیا کہ فسخ حج الی عمرہ پر عمل کرتے ہوئے طواف سعی کے  
 بعد حلال ہو جائیں تاکہ شہرج میں عمرہ کی کراہیت سے متعلق عقیدہ جاہلیت کی تردید ہو سکے، چنانچہ حضرت جابرؓ  
 کی طویل روایت میں مروی ہے کہ آپؐ فرمایا "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ لَيْسَ مَعَهُ هَدًى فَلْيَحْلِلْ وَلْيَجْعَلْهَا  
 عُمْرَةً"<sup>۲</sup>

لیکن فسخ حج الی عمرہ کی یہ صورت صحابہ کرامؓ کے ساتھ خاص تھی اور ان کے لئے بھی صرف اسی  
 سال مصلحتہ جائز کی گئی تھی جیسا کہ سنن ابی داؤد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے "عَنْ سَلِيمِ بْنِ الْأَشْوَذِ  
 أَنَّ أَبَا ذَرٍّ كَانَ يَقُولُ فِي مَنْ حَجَّ ثُمَّ فَسَخَهَا بِعَمْرَةٍ : لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ إِلَّا لِلرَّكَبِ الَّذِينَ كَانُوا مَعَ  
 رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" نیز سنن نسائی میں حضرت بلال بن الحارثؓ کی روایت سے بھی  
 یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں "قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَفَسَخَ الْحَجَّ لَنَا خَاصَّةً أَمْ لِلنَّاسِ عَامَّةً ؟  
 قَالَ : بَلْ لَنَا خَاصَّةً"<sup>۳</sup>

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۴) باب فی افراد الحجۃ ۲۱۲

۲۔ جیسا کہ متعدد روایات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم فرمانا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں مروی ہے  
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا "وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَهْدًى فَلْيُطِفْ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَلْيَقْصِرْ وَلْيَحْلِلْ  
 ثُمَّ لِيَحْلِلْ بِالْحَجَّةِ وَلِيَهْدِ" (ج ۱ ص ۲۰۳) باب وجوب الدم علی المتمتع ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب افراد الحجۃ والعمرۃ الخ ۲۱۳

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۶) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۲۱۲

۵۔ (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) کتاب المناسک، باب الرجل یہل بالحج ثم یجعلها عمرۃ ۲۱۲

۶۔ (ج ۲ ص ۱۲۲) کتاب المناسک، إباحۃ فسخ الحج بعمرۃ لمن لم یسق الہدی ۲۱۲

۷۔ سنن ابی داؤد میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، فَسَخَ الْحَجَّ لَنَا خَاصَّةً أَوْ لِمَنْ بَعْدَنَا ؟  
 قَالَ : بَلْ لَكُمْ خَاصَّةً" (ج ۱ ص ۱۵۴) باب الرجل یہل بالحج ثم یجعلها عمرۃ ۲۱۲



فسخ الحج الی العمرة کی یہ صورت اگرچہ خواص کے لئے تھی لیکن بعض لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اس کا جواز تمام مسلمانوں کے لئے ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تنبیہ فرمائی اور تمتع یا تمتعہ کے الفاظ کے ساتھ اس سے منع فرمایا، واضح رہے کہ قرونِ اولیٰ میں یہ الفاظ متعدد معانی کے لئے استعمال ہوتے رہے ہیں جن میں سے ایک معنی تمتع اصطلاحی کے اور ایک فسخ الحج الی العمرة کے بھی ہیں، کما ذکرہ الحافظ فی الفتح، چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی روایت "کانت المتعة فی الحج لأصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاصة" میں "متعة فی الحج" سے مراد فسخ الحج الی العمرة ہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جن روایات میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ یا حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے تمتع منقول ہے ان میں "فسخ الحج الی العمرة" مراد ہے جس کا جواز حجة الوداع کے ساتھ خاص تھا، ورنہ تمتع اصطلاحی کے جواز میں ان میں سے کسی کو بھی شبہ نہ تھا۔ بالخصوص حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تو تمتع کی تمتا مروی ہے، فرماتے ہیں "لو حججت لمتعت"۔

لہ (ج ۳ ص ۳۳۲) باب التمتع والقران والإفراد بالحجة وفسخ الحج لمن لم یکن معه هدی۔ اس مقام پر لفظ تمتع کی تحقیق کرتے ہوئے حافظ فرماتے ہیں "أما التمتع فالمعروف أنه الاعتمار فی أشهر الحج ثم التحلل من تلك العمرة وإلإهلال بالحجة فی تلك السنة، قال الله تعالى: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجَّةِ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَيَطْلُقُ التَّمَتُّعُ فِي عَصْرِ السَّلَفِ عَلَى الْقُرْآنِ أَيْضًا، قال ابن عبد البر: لا خلاف بين العلماء أن التمتع المراد بقوله تعالى: "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجَّةِ" أنه الاعتمار فی أشهر الحج قبل الحج۔ قال: ومن التمتع أيضًا القرآن، لأنه تمتع بسقوط سفر للنسك الآخر من بلدہ، ومن التمتع: فسخ الحج أيضًا إلى العمرة انتهى ۱۲ مرتب لہ (ج ۱ ص ۱۱۴) باب التمتع فی الحج، مسلم ہی میں حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے "کانت لنا رخصة یعنی المتعة فی الحج" ۱۲

لہ اور سہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ تمتع اصطلاحی کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے، ارشادِ باری ہے "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجَّةِ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" سورۃ بقرہ (آیت ۱۹۶ پ) اسی لئے حضرت سالم بن عبد اللہ کے بارے میں مروی ہے "أنه سئل عن نهي عمر عن متعة الحج، قال: لا، أبعد كتاب الله تعالى؟" اور حضرت نافع کے بارے میں مروی ہے "أن رجلاً قال له: أنهي عمر عن متعة الحج؟ قال: لا، زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵)، فصل فی إهلاله صلى الله عليه وسلم بالحجة (بحوالہ مصنف عبد الرزاق

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت عثمان کے بارے میں سندِ صحیح کے ساتھ مروی ہے "عن إبراهيم التيمي عن أبيه قال: سئل عثمان عن متعة الحج، فقال: كانت لنا، ليست لكم" زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵) ۱۲ مرتب



ثم لو حججت لتمتعت - والله أعلم - وراجع لتفصيل البحث إعلاء السنن (ج ۱ ص ۲۵۸) إلى ص ۲۶۴، باب أفراد الحج والعمرة، فإنه أتى في هذا الباب بما لا مزيد عليه.

له ذكره الأثر في سننه وغيره، كما في زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵).

نیز زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵) ہی میں مصنف عبد الرزاق کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "هذا الذي ينعون أنه نهى عن المتعة؟ - يعني عمر - سمعته يقول: لو اعصرت ثم حججت تمتعت". علامہ ابن الاثیر جزئیؒ نے جامع الاصول (ج ۲ ص ۱۱۵، رقم ۱۳، التمتع وفسخ الحج) میں سنن نسائی کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے "قال سمعت عمر يقول: والله، لا أنفهاكم عن المتعة وإنها لفك كتاب الله ولقد فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم - يعني: العمرة في الحج - لكن سنن نسائي في مطبوعته نسخة من نسخة من المتعة الخ" کے الفاظ کے ساتھ مذکور ہے (دیکھئے ج ۲ ص ۱۵۸، التمتع) معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن الاثیر کے پاس سنن نسائی کا جو نسخہ تھا اس میں روایت "لا أنفهاكم" کے الفاظ کے ساتھ مذکور تھی، روایت کے سیاق سے اُسی نسخہ کی تائید ہوتی ہے، اور اگر روایت کے الفاظ "لا أنفهاكم" ہی مانے جائیں تب بھی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ میں خاص متعہ یعنی فسخ الحج الی العمرة سے روکتا ہوں ورنہ متعہ اصطلاحی تو کتاب اللہ میں بھی موجود ہے اس سے روکنے کا کیا سوال؟۔

البتہ ایک روایت (جسے ہم پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں) ایسی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی کو ناپسند کرتے تھے اس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظلوا معرسين بهن في الأراك ثم يروحون في الحجرة تقطرون دوسهم" مسلم (ج ۱ ص ۱۴، باب جواز تعلیق الإحرام) لیکن حقیقت یہ ہے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہ روایت بھی فسخ الحج الی العمرة ہی پر محمول ہے اور اس کا مفصل تسلی بخش جواب علامہ عثمانیؒ نے دیا ہے وہ اس روایت کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "قالوا: فقلوه: فعله النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه (أي أمر به)، لأنه صلى الله عليه وسلم لم يفسخ حجه إلى العمرة قط، كما تظاهرت به الأحاديث) ولكن كرهت الخ" يدل على أنه كان ينكر التمتع المعروف قلنا: إنه اطلق الكراهة وأراد التحريم، وكثيرا ما يطلق ذلك، ولم يكن يمنع بالرأى ما جوزه النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما تمسك لحرمة الفسخ، بقوله تعالى: "وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" ورأى أن ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه رضي الله عنهم إنما كان لعل، وقد ارتفعت، وقوله: "ولكن كرهت أن يظلوا معرسين بهن في الأراك" ليس لعل النهي عن الفسخ، بل العلّة إنما هي في قوله تعالى: "وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" الخ وذكر الكراهة إنما هو لتأييد النص بكونه موافقا للقياس" إعلاء السنن (ج ۱ ص ۱۷۱) باب أفراد الحج والعمرة الخ ۱۱ مرتب عافاه الله

فقال سعد : قد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم“ اس سے یہ مراد نہیں کہ آپ نے تمتع اصطلاحی کیا تھا بلکہ یہاں تمتع سے جمع بین الحج والعمرة یعنی قرآن مراد ہے کیونکہ کسی کے نزدیک بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمتع نہیں تھے۔ البتہ حنابلہ کی ایک جماعت نے آپ کے تمتع ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور اس کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حضرت معاویہ فرماتے ہیں کہ میں نے کوہ مروہ کے قریب مشقص سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں کا قصر کیا تھا۔ اور مروہ کے قریب قصر اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ آپ عمرہ کر کے حلال ہو گئے ہوں اور یہ صورت صرف تمتع ہونے میں ممکن ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہ کا یہ واقعہ حج سے متعلق نہیں بلکہ عمرہ بجرانہ سے متعلق ہے۔

۱؎ لہ کا قالہ القاضي أبو يعلى وغيره - زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۲۳) فصل في أغلاط العلماء في عمر النبي صلى الله عليه وسلم وحجته ۱۲ م

۲؎ لہ ہو بکسر الميم وإسكان الشين المعجمة وفتح القاف، قال أبو عبيد وغيره : هو نصل (بھل) السهم إذا كان طويلاً ليس بعريض، شرح صحيح مسلم نووی (ج ۱ ص ۱۴۴) باب جواز تقصير المعتمر ۱۲ م  
۳؎ عن ابن عباس أن معاوية بن أبي سفيان أخبره قال : قصرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص وهو على العروة أو رأيت يقصر عنه بمشقص وهو على المروة - صحيح مسلم (ج ۱ ص ۱۴۴) باب جواز تقصير المعتمر من شعره، كتاب الحج - وأخرجه أبو داود بفرق في اللفظ (ج ۱ ص ۱۴۴) باب في الإقران وأخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۴۴)، باب الحلق والتقصير عند الإحلال، كتاب المناسك) وليس فيه ذكر المروة - ۱۲ مرتب

۴؎ چنانچہ امام نووی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”وہذا الحديث محمول على أنه قصر عن النبي صلى الله عليه وسلم في عمرة الجعرانة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع كان قادراً كما سبق أيضاً وثبت أنه صلى الله عليه وسلم حلق بمنى وفرق أبو طلحة رضي الله عنه شعره بين الناس، فلا يجوز حمل تقصير معاوية على حجة الوداع، ولا يصح حمله أيضاً على عمرة القضاء الواقعة سنة سبع من الهجرة لأن معاوية لم يكن يومئذ مسلماً، إنما أسلم يوم الفتح سنة ثمان، وهذا هو الصحيح المشهور، ولا يصح قول من حمله على حجة الوداع وزعم أنه صلى الله عليه وسلم كان متمتعاً لأن هذا غلط فاحش فقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة السابقة في سلم غير أن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له: ما شأن الناس حلوا ولم تحل أنت؟ فقال: إني لبدت رأسي وقلدت هدي فلا أحل حتى أخر الهدى“۔ وفي رواية: ”حتى أحل من الحج“ والله أعلم  
نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۴۴) باب جواز تقصير المعتمر ۱۲ مرتب



لہذا اس سے آپ کے متمتع ہونے پر استدلال نہیں ہو سکتا۔

قرنہ : "وَأَوَّلُ مَنْ نَهَى عَنْهُ مُعَاوِيَةُ" اس روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہ تمتع سے منع فرماتے تھے بلکہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے متمتع سے روکا۔

لیکن علامہ عثمانی <sup>رحمہ اللہ</sup> اعلیٰ اسناد میں اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ دراصل حضرت معاویہ کا مقصود حج متمتع سے روکنا نہ تھا بلکہ حضرت ابن عباس کے فتوے کو رد کرنا مقصود تھا جو اس بات کے قائل تھے "من جاء مهلاً

لہ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بعض کتب حدیث میں حضرت معاویہ کی مذکورہ روایت ایسے الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عمرہ سے نہیں بلکہ حج ہی سے متعلق ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حسن بن علی کے طریق میں "أَمَا عَلِمْتُ أَنَّي قَصَرْتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَشَقِّصِ أَعْرَابِي عَلَى الْمَرْوَةِ" کے ساتھ "بحجته" کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۵۱) باب فی الإقْران - اور سند احمد میں یہ روایت "قیس بن سعد عن عطاء" کے طریق سے اس طرح مروی ہے "أَنَّ مُعَاوِيَةَ حَدَّثَ أَنَّهُ أَخَذَ مِنْ أَطْرَافِ شَعْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَيَّامِ الْعَشْرِ بِمَشَقِّصِ مَعِي وَهُوَ مُحْرَمٌ"۔ فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۲۳) باب جواز تقصير المعتمر -

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ صحیح روایت صحیحین ہی کی ہیں جن میں اس قسم کی زاید تیاں مروی نہیں ہیں اور دوسری روایات محلول ہیں یا حضرت معاویہ کے وہم پر محمول ہیں، چنانچہ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں "وَأَمَّا رَوَايَةُ مَنْ رَوَى فِي أَيَّامِ الْعَشْرِ فَلَيْسَتْ فِي الصَّحِيحِ، وَهِيَ مَعْلُولَةٌ أَوْ وَهْمٌ عَنْ مُعَاوِيَةَ، قَالَ قَيْسُ بْنُ سَعْدٍ: "رَوَايَتُهَا عَنْ عَطَاءٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْهُ" وَالنَّاسُ يَنْكُرُونَ هَذَا عَلَى مُعَاوِيَةَ، وَصَدَقَ قَيْسٌ فَتَحْنُ خَلْفَ بِاللَّهِ أَنْ هَذَا مَا كَانَ فِي الْعَشْرِ قَطُّ" زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۲۹) فصل فی تمتعه صلی اللہ علیہ وسلم وإحرامہ - علامہ علی المتقی نے ابن جریر کی تہذیب الآثار کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے "عن جبیر بن مطعم قال: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمَرْوَةِ فِي عِمْرَةٍ وَهُوَ يَقْصُ بِمَشَقِّصٍ وَهُوَ يَقُولُ: دَخَلْتُ الْعِمْرَةَ فِي الْحَجِّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ" كنز العمال (ج ۵ ص ۸۵۵، رقم ۶۹۲۲) القرآن - اس روایت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے متمتع فرمایا تھا۔ اس روایت کی سند کی احقر کو تحقیق نہیں، اگر یہ سند صحیح بھی ہو تب بھی ان روایات متواترہ یا مشہورہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجة الوداع کے موقع پر صرف منیٰ ہی میں حلال ہوئے اس سے پہلے حلال نہیں ہوئے۔ لکھنؤ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۱۱ الحدیث أخرجه النسائي بتغير في اللفظ، أنظر (ج ۲ ص ۱۵۱) كتاب مناسك الحج، التمتع ۲۱۲

۲۱۲ (ج ۱ ص ۲۵۱) باب أفراد الحج والعمرة الخ ۲۱۲



بالحجۃ، فإن الطواف بالبيت يصيرہ إلى عمرة شاء أو أبی۔ "یعنی جو شخص حج افراد کا احرام باندھ کر آئے تو طواف بیت اللہ سے فسخ حج الی العمرة ہو جائے گا وہ چاہے یا نہ چاہے، جب حضرت ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ مشہور ہوا اور اس کی وجہ سے لوگوں میں اضطراب پیدا ہوا تو حضرت معاویہؓ نے اس کی تردید کے لئے لوگوں پر زور دیا کہ وہ صرف حج افراد کا احرام باندھیں اور عمرہ کو اس کے ساتھ جمع نہ کریں نہ بصورت قرآن اور نہ بصورت تمتع، ان کا مقصود تمتع یا قرآن سے روکنا نہ تھا بلکہ اس مسئلہ کو واضح کرنا تھا کہ بغیر عمرہ کے حج افراد بلا کر بہت درست ہے۔ واللہ اعلم۔

## باب مَا جَاءَ فِيهِمَا لَا يَجُوزُ لِلْمُحْرَمِ لِبْسُهُ

"لَا تَلْبَسُ الْقَمِيصُ وَلَا السَّرَاوِيلَ وَلَا الْبِرَانِسُ وَلَا الْعِمَامُ وَلَا الْخَفَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُ لَيْسَتْ لَهُ نَعْلَانِ فَلْيَلْبَسِ الْخَفَيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ" کعبین سے مراد وسط قدم کی ہڈی ہے نہ کہ ٹخنا، اور مطلب یہ کہ ہڈی جوتے میں چھپی نہیں رہنی چاہئے صرح بہ محمد وهو إمام في اللغة والفقه كليهما۔

وَلَا تَلْبَسُوا شَيْئًا مِنَ الثِّيَابِ مِثْلَ الزَّعْفَرَانِ وَلَا الْوَرَسِ وَلَا تَنْتَقِبِ الْمَرْأَةُ الْحَرَامَ احرام کی حالت میں عورت کا چہرہ پر ایسی طریقہ سے نقاب ڈالنا کہ وہ نقاب اس کے چہرہ سے

۱۔ رواہ عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أبي الشعثاء عن ابن عباس، مكافي زاد المعاد (ج ۲ ص ۱۸۷) بتحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط۔

۲۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۸۹ و ۲۹۰) باب ما لا يلبس المحرم من الثياب - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۴۲ و ۳۴۳) كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة لبسه وما لا يباح - ۱۲ مرتب

۳۔ هكذا في نسخنا الهندية، وفي النسخة اللبنانية (ج ۳ ص ۱۹۵ و ۱۹۶) التي حققها الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي "لَا تَلْبَسُوا الْقَمِيصَ" (بصيغة الجمع) وهكذا في جامع الاصول (ج ۳ ص ۲۲ و ۲۳) تحت رقم ۱۲۹، كتاب الحج

النوع الأول في اللباس ۱۲ مرتب

۴۔ یہ "برنس" کی جمع ہے، ایک لمبی ٹوپی عرب میں پہنی جاتی تھی، یا وہ لباس جس کا کچھ حصہ ٹوپی کی جگہ کام دے ۱۲ م

۵۔ راجع للتفصيل عمدة القارئ (ج ۹ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) باب ما لا يلبس المحرم من الثياب ۱۲ م

۶۔ ایک قسم کی نبات جو رنگائی وغیرہ کے کام آتی ہے۔ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القارئ (ج ۹ ص ۱۶۱) ۱۲ م

مس ہونے لگے جائز نہیں، البتہ نقاب اس طرح سے لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو حضرت عائشہ کی حدیث سے ثابت ہے وہ فرماتی ہیں: "کان الرکبان یسرون بنا ونحن مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فإذا احاذوا بنا سدلنا أحدانا جلبابها من رأسها علی وجهها فإذا جاوزونا کشفناها" معلوم ہوا کہ اجائب کی موجودگی میں اس طریقہ سے نقاب لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو محرمہ کے لئے ضروری ہے۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو مردوں پر غرض البصار واجب ہے۔

"ولا تلبس القفازین" حنفیہ کا مسلک بظاہر اس کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک عورت کیلئے دستان پہننا جائز ہے۔ اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں "ولا تَتَّقِبْ" سے لیکر ولا تلبس القفازین تک کا جملہ حضرت ابن عمر کا ادراج ہے جس کو محدثین نے تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں کسی جگہ یہ روایت نقل کی ہے، لیکن ایک جگہ کے سوا کہیں یہ جملہ نقل نہیں کیا، اور جہاں نقل کیا وہاں اپنے منبع سے اس کے ادراج پر تنبیہ کر دی ہے۔ اس کے علاوہ اگر اس زیادتی کا مرفوع ہونا ثابت بھی ہو جائے تب بھی یہ کراہت تنزیہی پر محمول ہوگی۔ واللہ اعلم۔

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۴) باب فی المحرمۃ تغطي وجهها۔

امام محمد رحمہ اللہ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: "ولا ينبغي للمرأة أن تتنقب، فإن أودت أن تغطي وجهها، فلتسدل الثوب سداً من فوق خمارها علی وجهها وتجا فيه عن وجهها وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهاءنا" (ص ۱۲) باب ما یکرہ للمحرم أن یلبس من الثیاب ۱۲ مرتب

۲۔ کذا فی رد المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص ۱۸۹ و ۱۹۰) قبیل باب القرآن۔ وراجعہ للتفصیل۔ وفي إعلاء السنن: "وقد ظفرت في مستند الشافعي بأثر من يحررهما قالوه وهو ما رواه عن سعيد بن سالم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال: "تدلى عليهما من جلا بيبيها ولا تضرب به، قلت: "وما لا تضرب به؟" فأشار إلي كما تجلبب المرأة، ثم أشار إلي ما على خدها من الجلباب، فقال: لا تغطي فتضرب به على وجهها ولكن تسدله على وجهها كما هو سدولاً" الحديث (۱۴۰) وفيه سعيد بن سالم القلاح مختلف فيه حسن الحديث (ج ۱ ص ۱۰) باب ما لا يلبس المحرم وما لا يغطي من أعضائه ۱۲ مرتب

۳۔ أنظر للتفصیل صفحة الخالق علی بحر الرائق (ج ۲ ص ۳۲۲) باب الإحرام ۱۲ مرتب

۴۔ وتوضيحه أن حديث ابن عمر هذا أخرجه البخاري في صحيحه ما يزيد على عشرين مرة في العلم وفي الصلاة والمناسك واللباس، ولم يذكر هذه الزيادة فيها فهذا دليل على أنه لم يصح فيه هذه الزيادة مرفوعاً معارف استن (ج ۶ ص ۳۳۳) ۱۲ م

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۸) باب ما ينهى من الطيب للمحرم والمحرمة۔ وراجع "المعارف" للتفصیل

## باب ماجاء فی لبس السراويل والخفين للمحرم اذا لم يجد الازار والنعلين

عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: المحرم اذا لم يجد الازار فليلبس السراويل. امام شافعی اور امام احمد اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک محرم کو اگر ازار مہیا نہ ہو تو سہا ہوا پاجامہ پہن سکتا ہے اور اس کے پہننے سے فدیہ بھی واجب نہیں، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی سہا ہوا پاجامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اگر اس کے پاس شوار موجود ہو تو چھاڑ کر اسے ازار بنالے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہے۔ ہمارا استدلال ان شہور روایات سے ہے جن میں محرم کو سہلے ہوئے لباس کے پہننے سے روکا گیا ہے۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک لبس بالثوب پر محمول ہے۔

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ سراویل کو چھاڑنے میں اضاعت مال ہے ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اضاعت نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقہ سے استعمال کرنا ہے۔ چنانچہ خود امام شافعیؒ اسی حدیث کے لگے جزم میں ہی تشریح کرتے ہیں یعنی "اذا لم يجد النعلين فليلبس الخفين" اس کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "خفين" کو بعینہ پہننا جائز نہیں بلکہ ان کو اس طرح کاٹنا چاہیے کہ وہ کعبین سے نیچے ہو جائیں جس طرح وہ اضاعت مال نہیں اسی طرح شق سراویل بھی اضا نہیں۔

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۵۶۳) کتاب اللباس، باب السراويل، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۴۳) کتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحجة أو عمرة لبسه وما لا يباح ۱۲ م  
۲۔ روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۳ ص ۲۵ تا ۲۷) الفصل الثاني في الإحرام، النجى الأول في اللباس ۱۲ مرتب

۳۔ راجع للتفصيل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۶)

وذكر في المغني (ج ۳ ص ۳۰۱ و ۳۰۲)، باب ما يتوقى المحرم وما أئبج له - مرتب) عدم الخلاف بين الأئمة الأربعة في جواز لبس السراويل عند عدم الإزار، إلا أنه قال: تجب الفدية عند مالئق وأبي حنيفة ولا فدية عند الشافعي وأحمد - كذا في المعارف (ج ۶ ص ۳۳۱) باب ما جاء فيما لا يجوز للمحرم لبسه ۱۲ مرتب



واذالمعجذ النعلین فلیلبس الخفّین جمہور کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ خفّین کو کعبین سے کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کیا جائے، لیکن امام احمد اسے اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے۔

جمہور کی دلیل پچھلے باب میں حضرت ابن عمر رضی کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”لا تلبس القمیص ولا السراویلات ولا البرانس ولا العمام ولا الخفاف إلا أن يكون أحد لیست له نعلان فلیلبس الخفّین ولیقطعہما ما أسفل من الکعبین“ اس میں لبس خفّین کے ساتھ ما أسفل من الکعبین کی قید صراحتہً لگادی گئی ہے، لہذا حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

## باب ما یقتل المحرم من الدواب

”عن عائشة قالت : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم :

خمسة فواسق یقتلن فی الحرم، الفأرة والعقرب والغراب والحديثا والکلب العقور“ بعض روایتوں میں ”حیة“ کا بھی ذکر ہے بلکہ بعض میں ”افعی“

۱۔ انظر لتفصیل المسألة معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳۶) ۱۲ م

۲۔ بالخصوص جبکہ حضرت ابن عمر رضی کی روایت حضرت ابن عباس رضی کی حدیث باب کے مقابلہ میں اصح بھی ہے اور اس کے لئے مثبت کی حیثیت رکھتی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳۶ و ۳۳۷) ۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۶۷) ابواب العمرۃ باب ما یقتل المحرم من الدواب، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۱) باب ما یندب للمحرم وغیرہ قتله من الدواب فی الحلال والحرم ۱۲ م

۴۔ چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”قال حدثتني إحدى نسوة النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يأمر بقتل الكلب العقور والفأرة والعقرب والحديثا والغراب والحیة“ (ج ۳ ص ۳۸۲) باب ما یندب للمحرم وغیرہ قتله من الدواب فی الحلال والحرم ۱۲ مرتب

اور بعض میں "ذئب" اور "نمر" کا بھی ذکر ہے۔ ترمذی کی اگلی روایت میں "السبع العادی" کا بھی ذکر ہے، اس اختلاف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حلتِ قتل کا حکم ان جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ تمام فواسق کے لئے ہے۔

پھر فواسق کے مفہوم میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ان سے مراد غیر ماکول اللحم جانور ہیں چنانچہ وہ "حرمتِ اکل کو" قتل کی علت جامعہ قرار دیتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ اور مالکیہ ابتداءً بالاذنی "کو علت قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک ہر وہ جانور مباح الدم ہے جو "ابتداءً بالاذنی" کرتا ہو، اس کی تائید حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب سے ہوتی ہے جس میں "یقتل المحرم السبع العادی" کے الفاظ مروی ہیں، "عادی" کے معنی "ظالم" کے ہیں۔ اور اس سے جوازِ قتل کی علت مستنبط ہوتی ہے کہ وہ "ظلم" اور ابتداءً بالاذنی ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ "کلب" کے ساتھ "العقور" کی قید لگائی گئی ہے اور "غراب" میں "البقع" کی

۱۔ کافی العدة "للحیة" : وقال عیاض : جاء فی غیر کتاب مسلم ذکر الأفعی فصارت سبعاً، وفیه نظر لأن الأفعی تدخل فی مستی الحیة، وروی ابن خزيمة وابن المنذر زیادة علی الخمس وهو الذئب والنمر، فتصیر بهذا الاعتبار تسعاً، ولكن قال ابن خزيمة عن الذہلی أن ذکر الذئب والنمر من تفسیر الراوی للکلب العقور (ج ۱۰ ص ۱۸) باب ما یقتل المحرم من الدواب ۱۲ مرتب

۲۔ کافی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴) ۱۲ م

۳۔ العقور : کاٹ کھانے والا۔ "الکلب العقور" سے کیا مراد ہے؟ اس کی مراد میں اختلاف ہے فقیل : هو الکلب المعروف، حکاه عیاض عن أبی حنیفة، والأوزاعی والحسن بن حی، وألحقوا به الذئب، وحمل زفر الکلب علی الذئب وحده، وذهب الشافعی والثوری وأحمد وجمهور العلماء إلی أن المراد کل مفترس غالباً، وقال مالک فی "الموطأ" : کل ما عقر الناس وعدا علیهم وأخافهم مثل الأسد والنمر والفهد والذئب هو العقور، وكذا نقل أبو عبید عن سفیان، وقال بعضهم هو قول الجمهور، وقال أبو حنیفة : المراد بالکلب هنا الکلب خاصّة، ولا یلتحق به فی هذا الحكم سوى الذئب۔ هذا ملخص ما فی "العدة" (۵-۸۳) کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴-۳۵) ۱۲ م

۴۔ الغراب الأبقع هو الذی فی صدره بياض كما فی "الموعب" أو مخالط سواده بياض۔ كما فی "المحكم" أو فی بطنه وظهره بياض قاله أبو عمر، كما فی العدة، کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۳۲) ۱۲ مرتب



## باب ما جاء في الحجامة للمحرم

”عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم“  
اس حدیث کی وجہ سے امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری، امام شافعی، امام احمد اور اسحق بن راہویہ  
کا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے پچھنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، جب تک کہ حجامت کی وجہ  
سے بال نہ کاٹے جائیں، البتہ اگر پچھنے لگوانے کے لئے بال کاٹے گئے تو کفارہ یعنی فدیہ دینا پڑیگا۔  
امام مالک کے ہاں اس مسئلہ میں تنگی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک بغیر ضرورت شدیدہ  
کے پچھنے لگوانے کی اجازت نہیں، وہ حدیث باب کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ یہ ساری بحث محجوم یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاکم  
یعنی پچھنے لگوانے والے کے حق میں امام مالک کے نزدیک بھی ممانعت نہیں ہے واللہ اعلم  
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ جیسا کہ مسلم میں حضرت عائشہ کی روایت میں مروی ہے ”عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: خمس فواسق  
يقتلن في الحلل والحرم الحية والغراب الأبقع الخ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب ما يندب للمحرم وغيره قتله عن الدواب في الحلل والحرم  
قال القرطبي: ”هذا تسييد لمطلق الروايات التي ليس فيها الأبقع، وبذلك قالت طائفة...  
وطائفة رأوا جواز قتل الأبقع وغيره من الغراب، ورأوا أن ذكر الأبقع إنما جرى لأنه الأغلب  
ثم رد العيني وقال: الروايات المطلقة محمولة على هذه الرواية المقيدة التي رواها مسلم، وذلك  
لأن الغراب إنما أبيع قتله لكونه يبتدى بالأذى، ولا يبتدئ بالأذى إلا الغراب الأبقع، والغبر  
الأبقع لا يبتدئ بالأذى، فلا يباح قتله كالعق و غراب الزرع“ کذا فی معارف ابن (ج ۶ ص ۲۸۲) ۲ مرتب  
۳ شرح باب از مرتب ۱۲

۴ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۸) أبواب العمرة، باب الحجامة للمحرم،  
ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۸۲) کتاب الحج باب جواز الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب  
۵ قال العيني: وقال قوم: لا يحتجم المحرم إلا من ضرورة، وروى ذلك عن ابن عمر وبه  
قال مالك، وحجة هذا القول أن بعض الرواة يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم لضرر  
كان به، رواه هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما  
احتجم وهو محرم في رأسه لأذى كان به، ورواه حميد الطويل عن أنس رضي الله تعالى عنه قال:  
احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجع كان به” عمدة القارى (ج ۱ ص ۱۹۳) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب  
۶ هذا كله ما خرد من العمدة للعيني (ج ۱ ص ۱۹۳-۱۹۲) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب



## باب ماجاء فی کراہیۃ تزویج المَحْرَم

”إِنَّ السَّحْرَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ“ نکاح محرم کا مسئلہ معرکہ الآراء و خلافت میں سے ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالت احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے۔ اسی طرح انکاح بھی جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ حالت احرام میں انکاح بھی جائز ہے اور نکاح بھی، البتہ جماع اور دواعی جماع حلال ہونے کے وقت تک جائز نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث باب سے ”إِنَّ الْمَحْرَمَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ“

نیز حضرت ابو رافعؓ کی بھی حدیث باب سے ان کا استدلال ہے، وہ فرماتے ہیں ”تَزَوَّجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ وَبَنَى بِهَا وَهُوَ حَلَالٌ، وَكُنْتُ أَنَا الرَّسُولُ فِيمَا بَيْنَهُمَا“ اُن کا ایک استدلال یزید بن الاصبم کی روایت باب سے بھی ہے جو حضرت میمونہ سے نقل کرتے ہیں ”قَالَتْ تَزَوَّجَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ حَلَالٌ“

۱۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۵۳) كتاب النكاح باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج ۱۲ م

۲۔ كما في المعارف (ج ۶ ص ۲۲۵) وفيه: ”وإليه ذهب الليث والأوزاعي ويروى عن عمرو بن عبد الحميد بن زید بن ثابت من الصحابة، وعن سعيد بن المسيب وسالم وقاسم من التابعين“ ۱۲ مرتب

۳۔ وإليه ذهب إبراهيم النخعي وسفيان الثوري وعطاء والحكم بن عتيبة وعكرمة ومسروق والقاسم بن محمد بن أبي بكر وأبو هريرة وعبد الرحمن بن حجاج بن أبي سليمان، وقال ابن حزم: أجازته طائفة، صح ذلك عن ابن عباس، وروى عن ابن مسعود ومعاذ، ورواه الطحاوي عن أنس أيضا، هذا ملخص ما في ”الجوهر النقي“ و”عمدة القاري“ - كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۳۲۶) ۱۲ مرتب

۴۔ لم يخرج أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، كذا قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذي (ج ۳ ص ۲، رقم الحديث ۸۴۱) ۱۲ م

۵۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۵۳) كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج، وابن ماجه في سننه (ص ۱۴) كتاب النكاح، باب المحرم يتزوج ۱۲ م

حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب ما جاء في الرخصة في ذلك) میں حضرت ابن عباسؓ کی

روایت سے ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرَمٌ"

جہاں تک حضرت عثمانؓ کی قولی حدیث "إِنَّ الْمُحْرَمَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ" کا تعلق ہے سو حنفیہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہت پر محمول ہے۔ پھر ظاہر ہے کہ یہ کراہت بھی اس شخص کے لئے ہوگی جو نکاح کے بعد اپنے آپ پر قابو نہ پاسکے اور وطی میں مبتلا ہو جائے۔ زیادہ سے زیادہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بیع وقت النذر ہے کہ وہ مکروہ ہے مگر منعقد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح فی حالة الاحرام اس شخص کے لئے مکروہ ہوگا جسے وقوع فی الفتنہ کا اندیشہ ہو لیکن منعقد ہو کر بھی ہو جائے گا۔

اب اختلاف کا اہل مدار حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں اختلاف پر رہ جاتا ہے، ائمہ ثلاثہ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت میمونہؓ کا نکاح آپؐ کے ساتھ حلال ہونے کی حالت میں ہوا تھا ان کے نزدیک ان روایات کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ وہ خود حضرت میمونہ سے بھی مروی ہیں جو صاحب معاملہ ہیں

اس کے برخلاف حنفیہ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں بحالت احرام نکاح کا ذکر ہے یہ تمام روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں :-

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۸) أبواب العمرۃ، باب تزویج المحرم۔ و (ج ۲ ص ۶۶) کتاب النکاح باب نکاح المحرم و (ج ۲ ص ۶۶) کتاب المغازی، باب عمرۃ القضاء، وفيه : تزویج النبی ﷺ ميمونة وهو محرم وبني بها وهو حلال " و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) کتاب النکاح، باب تحريم نکاح المحرم، والنسائي فی سننہ (ج ۲ ص ۲۶) کتاب المناسك، الرخصة فی النکاح - و (ج ۲ ص ۲۶) کتاب النکاح الرخصة فی نکاح المحرم۔ وأبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب المناسك، باب المحرم يتزوج، والترمذی فی سننہ (ج ۱ ص ۱۳۳) باب ما جاء في الرخصة في ذلك - وابن ماجه فی سننہ (ص ۱۴۸) کتاب النکاح، باب المحرم يتزوج ۱۲ مرتب عنی عنه

۲۔ كما في المعارف (ج ۶ ص ۳۴۸) وإعلاء السنن (ج ۱ ص ۱۱) کتاب النکاح، باب جواز النکاح فی حالة الإحرام ۱۱

۳۔ كما في الإعلاء (ج ۱ ص ۵۹) ۱۲ م

۴۔ اور صاحب ہدایہ نے "لَا يَنْكِحُ الْمُحْرَمُ وَلَا يُنْكَحُ" کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت وطی پر محمول ہے (لأن النکاح فی معنى الوطء حقيقة وفي معنى العقد مجاز۔ هداية (ج ۲ ص ۳) کتاب النکاح - اس جواب کی تشریح کے لئے دیکھئے "البحر الرائق" (ج ۳ ص ۱۱) کتاب النکاح، فصل فی المعققات ۱۲ مرتب

① یہ روایت اصح مافی الباب ہے اور اس موضوع کی کوئی روایت مسند اس کے ہم پلہ نہیں ہے۔  
 ② حضرت ابن عباسؓ سے روایت تواتر کے ساتھ مروی ہے۔ چنانچہ بیس زائد فقہاء تابعین اس کو حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔

③ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے متعدد دشبواہد موجود ہیں۔ چنانچہ نسائی، طحاوی اور مسند بزار وغیرہ میں حضرت عائشہؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ حضرت میمونہؓ سے آپ کا نکاح بحالت احرام ہوا تھا، حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس روایت کی صحت کا اعتراف کیا ہے۔ نیز سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ اس کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ نیز عام شعبی اور مجاہد کی مرسل روایات بھی

۱۵ یہی وجہ ہے کہ یہ روایت تمام صحاح ستہ میں مروی ہے، حوالے پچھ ذکر کئے جا چکے ہیں ۱۲ م

۱۶ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ صفحہ ۳۵۱ و ۳۵۲) باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

۱۷ تلاش بسیار کے باوجود احقر کو یہ روایت نسائی میں نہ مل سکی، اگرچہ علامہ بٹوری معارف السنن (ج ۶ صفحہ ۳۵۱) میں لکھتے ہیں: "علا أن ابن عباس لم يتفرد بذلك كما يقوله ابن عبد البر، بل وافقه أهل المؤمنين عائشة عند النسائي والطحاوي والبخاري وابن حبان، وصححه ابن حبان، واعترف بصحته الحافظ في القتح" (۹-۱۴۳) ورويه قول ابن عبد البر ۱۲ مرتبہ

۱۸ حدیثنا محمد بن خزيمة قال: ثنا معلى بن اسد قال: ثنا أبو عوانة عن مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق عن عائشة قالت: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نسائه وهو محرم (ج ۳ صفحہ ۳۵۱) کتاب النکاح باب نكاح المحرم ۱۲ مرتبہ

۱۹ عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج وهو محرم واحتجم وهو محرم۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد علامہ ہبیشی لکھتے ہیں: روى لها الطبرانی في الأوسط أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم، ورجال البزار رجال الصحيح۔ مجمع الزوائد (ج ۴ صفحہ ۲۶۶) کتاب النکاح، باب نكاح المحرم ۱۲ مرتبہ مثلاً صحیح ابن حبان اور معجم طبرانی اوسط، جن کے حوالے پچھلے حواشی میں ذکر کئے جا چکے ہیں۔

۲۰ دیکھئے فتح الباری (ج ۴ صفحہ ۴۵۱) باب تزويج المحرم۔ و (ج ۹ صفحہ ۲۷۱) کتاب النکاح، باب نكاح المحرم قبيل باب نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة ۱۲ مرتبہ

۲۱ (ج ۳ صفحہ ۲۷۱) ثم في كتاب النكاح، باب المهر ولقطة: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم ۱۲ مرتبہ چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: وأما حديث أبي هريرة أخرجه الدارقطني، وفي إسناده كامل أبو العلاء وفيه ضعف لكنه يعقند بحديثي ابن عباس وعائشة، فتح الباری (ج ۹ صفحہ ۲۷۱) باب نكاح المحرم ۱۲ م



حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی شاہد ہیں، اس کے علاوہ طحاوی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت انسؓ کی روایات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔

(۴) اصحاب سیر و تواریخ کی تصریحات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی تائید ہوتی ہے کیونکہ ابن ہشامؒ، محمد بن اسحقؒ اور ابن سعدؒ وغیرہ نے یہ واقعہ جس طرح بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ القضاء کے سفر میں سرف کے مقام پر پہنچ کر حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا جبکہ آپ محرم تھے، پھر عمرہ سے واپس آتے ہوئے سرف ہی کے مقام پر آپ نے بناؤ فرمائی جبکہ آپ حلال ہو چکے تھے۔

(۵) حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ طبقات ابن سعدؒ کی تصریح کے مطابق ان کے والد حضرت عباسؓ اس نکاح کے عاقد تھے، حضرت میمونہؓ کے اولیا میں سے اس وقت کوئی موجود نہ تھا، اس لئے حضرت عباسؓ نے حضرت میمونہؓ کی طرف سے عقد کیا تھا، لہذا عقد نکاح کے وقت اور مقام کے بارے میں حضرت عباسؓ اور ان کے صاحبزادہ سے زیادہ کوئی واقف

۱۔ چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "و له شاهد من مرسل عامر الشعبي ومن مرسل مجاهد، كلاهما عند ابن أبي شيبة معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵ و ۳۵۹)"

لیکن یہ دونوں شواہد احقر کو مصنف ابن ابی شیبہؒ میں تلاش کے باوجود نہ مل سکے ۱۲ مرتب  
۲۔ چنانچہ طحاوی میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں حضرت ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں: "ان ابن مسعود كان لا يرى بائناً أن يتزوج المحرم" اور حضرت انسؓ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن محمد بن ابی بکرؒ فرماتے ہیں: "قال: سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: لا بائس به هل هو إلا كالبيع" (ج ۱ ص ۳۷۷) باب نكاح المحرم ۱۲ مرتب  
۳۔ السيرة النبوية لابن هشامؒ على هامش الروض الأثف للسيوطي (ج ۲ ص ۲۵۵) عمرہ القضاء  
۴۔ حوالہ بالا ۱۲ م

۵۔ چنانچہ "طبقات" میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں: "وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرف على عشرة أميال من مكة وكانت آخر امرأة تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك سنة سبع في عمره القضية — (ج ۸ ص ۱۳۷) ترجمة ميمونة — آگے (ص ۱۳۵، پر) ابن سعدؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت بھی نقل کی ہے "أخبرنا يزيد بن هارون أخبرنا هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث بسرف وهو محرم ثم دخل بها بسرف بعد ما رجع ۱۲ مرتب

۱۔ (ج ۸ ص ۱۳۷ و ۱۳۳) ترجمة ميمونة ۱۲ م

۲۔ كما في معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

۳۔ قال ابن هشام: وكانت جعلت أمرها إلى أخيها أم الفضل، وكانت أم الفضل تحت عباس، فجعلت أم الفضل أمرها إلى العباس فزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة — سيرة النبوية لابن هشامؒ على هامش الروض الأثف للسيوطي (ج ۲ ص ۲۵۵) عمرہ القضاء ۱۲ مرتب

نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ حضرت میمونہ بھی نہیں، کیونکہ وہ خود عاقہ نہیں تھیں اور عورتیں مجلس نکاح میں حاضر نہیں ہوتیں۔

⑥ یزید بن الاصم حضرت میمونہ کا نکاح حالتِ حلت میں روایت کرتے ہیں لیکن انہی کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کے موافق بھی ہے، طبقاتؒ میں ابن سعد فرماتے ہیں ”اُخبرنا یزید بن ہارون عن عمرو بن میمون بن مہران قال : كتب عمرو بن عبد العزيز إلى أبي أن سل يزيدي بن الأصم أحرماً كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تزوج ميمونة أم حلالاً ؟ قد عاه أبي فأقرأه الكتاب فقال : خطبها وهو حلال وبني بها وهو حلال ، وأنا أسمع يزيد يقول ذلك “ اس میں یزید بن الاصمؓ نے خطبہ اور بنا مس کے بارے میں تو یہ تصریح کر دی کہ وہ حالتِ حلت میں ہوتے تھے لیکن نکاح کا ذکر نہیں کیا حالانکہ سوال نکاح ہی کے بارے میں تھا یہ اس کی دلیل ہے کہ نکاح حالتِ احرام میں ہوا تھا، اگر نکاح حالتِ حلت میں ہوا ہوتا تو خطبہ اور بنا مس کے ساتھ اس کا بھی ذکر کرتے، معلوم ہوا کہ جس روایت میں یزید بن الاصمؓ نے نکحہا وهو حلال کہا ہے اس میں ”نکح“ سے مراد بنا مس ہے نہ کہ نکاح، کیونکہ ”نکاح“ کا لفظ بکثرت ”جاء“ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۱۳۲) فی ترجمۃ ميمونة ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تحریر نکاح المحرم و کراهۃ خطبته ۱۲ م

۴۔ بلکہ اس معنی میں حقیقت ہے ”قال الأزهري : أصل النكاح في كلام العرب الوطء ، وقيل للتزويج نكاح لأنه سبب للوطء المباح . الجوهري : النكاح الوطء وقد يكون العقد . لسان العرب (ج ۲ ص ۱۷۷) مادة ”نکح“

اب رہیں وہ روایات جن میں ”تزوج“ کے الفاظ ہیں، جیسے طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۵) کتاب المناسک باب نکاح المحرم میں یزید بن الاصمؓ کی روایت میں ”تزوجہا وهو حلال“ کے الفاظ آئے ہیں، ایسی روایات کے بارے میں علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”معلوم ہوتا ہے کہ اس میں رواۃ کا تصرف ہے کہ انہوں نے ”نکاح“ کو ”تزوج“ سے تعبیر کر دیا، یا پھر لفظ ”تزوج“ سے بھی محاراً وطی کے معنی مراد ہیں (لأن التزويج

سبب الوطء“ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) ۱۲ مرتب



④ واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت میمونہؓ سے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کرنے کا امکان ہی نہیں کیونکہ اس پر بیشتر روایات متفق ہیں کہ یہ نکاح مقام سرف میں ہوا تھا اور یہ مقام مکہ مکرمہ سے تقریباً دس میل کے فاصلہ پر ہے اور حدودِ میقات کے اندر ہے اس لئے کہ اہل مدینہ کی میقات ذوالحلیفہ ہے جو مدینہ سے چھ سات میل کے فاصلہ پر ہے، لہذا آپؐ یقیناً سرف پہنچنے سے کافی عرصہ پہلے ذوالحلیفہ پر ہی احرام باندھ لیا ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ آپؐ میقات سے بغیر احرام گزرے جو کسی طرح معقول نہیں۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ عمرۃ القضا کا واقعہ ہے اور مواقیت احرام کی تعیین حجۃ الوداع کے موقعہ پر ہوئی۔

لیکن یہ جواب درست نہیں کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت مسور بن مخزومہؓ کی ایک روایت مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حدیبیہ کے سال بھی ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا فرماتے ہیں ”خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الحدیبیۃ فی بضع عشرۃ مائۃ من اصحابہ فلما کان بذی الحلیفۃ قلّ الدھنی واشعر وأحرم منها“ معلوم ہوا کہ مواقیت کی تعیین عمرۃ القضا سے ایک سال پہلے۔ غزوہ حدیبیہ کے موقعہ پر یا اس سے پہلے ہو چکی تھی، کم از کم اہل مدینہ کی میقات تو یقیناً مقرر ہو ہی چکی تھی۔

ان دلائل کی روشنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے اور حضرت یزید بن الصممؓ

۱۔ طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳) ترجمہ میمونہ ۱۲ م

۲۔ ذوالحلیفہ سے متعلق تحقیق دیکھئے ”باب ماجاء من امی موضع احرام النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تحت حاشیہ میں ذکر کی جا چکی ہے ۱۲ م

۳۔ ”حکى الأثر من أحمد أنه سئل : فی ائی سنۃ وقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم المواقیت؟ فقال : عام حج“ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۲) باب مہل اهل الیمین ۱۲ م

۴۔ بخاری (ج ۲ ص ۵۹۸) کتاب المغازی، باب غزوہ الحدیبیہ ۱۲ م

۵۔ قال الشیخ البنوری : وقد اعترف الحافظ فی ”الفتح“ من کتاب العلم أن توقیت المواقیت قبل حجۃ الوداع بکثیر۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۴) ۱۲ م

۶۔ مختلف روایات سے حنفیہ کا مسلک تو ثابت ہوتا ہی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ، (باقی اگلے صفحہ پر)



کی روایت میں یہ توجیہ میں ہو سکتی ہے کہ وہاں ”تزویج“ سے مراد بنا رہے، نیز حضرت ابو رافعؓ کی حدیث کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ عام لوگوں کو نکاح کا علم بنا رہے ہوتا ہے اس لئے انہوں نے یہ سمجھا کہ نکاح بھی حلال ہونے کی حالت میں ہوا۔

شافعیہ کی طرف سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔  
ایک توجیہ امام ترمذیؒ نے ذکر فرمائی ہے ”تزویجہا حلالاً وظہراً أمر تزویجہا وهو محرم شتم بنی بہا وهو حلال“

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حضرت عائشہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں) صحابہ کرامؓ کے آثار سے بھی ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے :-

(۱) عن ابراہیم ”أن ابن مسعود کان لا یرى بأسا أن یتزوج المحرم“.

(۲) عن عطاء ”أن ابن عباس کان لا یرى بأسا أن یتزوج المحرم“.

(۳) عبد اللہ بن محمد بن ابی بکرؒ فرماتے ہیں ”سألت أنس بن مالک عن نکاح المحرم، فقال: وما بأس

به، هل هو إلا کالبيع؟“

ان تینوں آثار کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۷۳) کتاب مناسک الحج، آخر باب نکاح المحرم۔

(۴) علامہ عینیؒ طحاوی کے حوالہ سے حضرت انسؓ کا مذکورہ اثر نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وذكره أيضا

ابن حزم عن معاذ بن جبل عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰ ص ۱۱)، أبواب العمرة، باب تزویج المحرم۔

جلیل القدر تابعین کی مراسیل بھی ان کی تائید میں موجود ہیں۔

(۱) مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت عطاءؒ سے مروی ہے: ”قال تزویج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونة

وهو محرم“ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰ ص ۱۱) باب تزویج المحرم۔

میمون بن ہیران سے مروی ہے ”قال: كنت جالسا عند عطاء، فجاءه رجل فقال: هل یتزوج

المحرم؟ فقال عطاء: ما حرّم الله النکاح منذ أحلّه“

(۲) عامر شعبیؒ سے مروی ہے ”أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونة وهو محرم“

(۳) عن مجاهد قال: تزویج رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم میمونة وهو محرم“

(۴) ابو یزید مدنیؒ سے مروی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونة وهو محرم“۔

موخر الذکر چاروں مراسیل کے لئے دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳ تا ص ۱۴) ترجمة میمونة رضي الله عنها“

رشدیہ اشرف غفرلہ

لیکن یہ توجیہ واقعات پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ نسائی میں تصریح ہے کہ آپ نے حضرت میمونہؓ سے سرف کے مقام پر نکاح کیا تھا، اور سرف داخل میقات ہے، لہذا اس مقام پر پہنچ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر محرم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں، اس کے علاوہ جس طرح شافعیہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”تزوج میمونہ وهو محرم“ میں ”ظہر أمر تزوجہا وهو محرم“ کی تاویل کرتے ہیں حنفیہ کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ حضرت یزید بن الاصم کی روایت میں یہی تاویل کر لیں اور کہیں ”تزوج میمونہ وهو محرم وظہر أمر تزوجہا وهو حلال“ اور یہ تاویل حقیقت کے قریب بھی ہے اور واقع کے مطابق بھی۔

امام ابن حبانؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں ”محرم“ سے مراد داخل حرم ہونا ہے جیسے ”أنجد“ کے معنی ہیں ”دخل النجد“ اور ”أثم“ کے معنی ہیں ”دخل التهامة“ اسی طرح ”أحرم“ کے معنی ”دخل الحرم“ کے بھی ہو سکتے ہیں لہذا مطلب یہ ہو گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہؓ سے نکاح فرمایا تو وہ محرم یعنی داخل حرم تھے اگرچہ حلال تھے۔

بعض حضرات نے اس جواب کی تائید میں راعی کے اس شعر سے استدلال کیا ہے ۱۰  
قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً ودعا فلم أر مثله مقتولاً

۱۰ (ج ۲ ص ۷۷) کتاب النکاح، الرخصة في نكاح المحرم ۱۲ م

۱۱ چنانچہ حافظ جلال الدین زلیعیؒ لکھتے ہیں ”وقال ابن حبان: وليس في هذه الأخبار تعارض ولا أن ابن عباس وهم، لأنه أحفظ وأعلم من غيره، ولكن عندى أن معنى قوله ”تزوج وهو محرم“ أى داخل في الحرم، كما يقال: أنجد وأثم إذا دخل نجداً وتهامة“ الخ نصب الراية ص ۱۲۸ کتاب النکاح، فصل في بيان المحرمات ۱۲ مرتب

۱۲ چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں ”الجواب الثاني تاويل حديث ابن عباس على انه تزوجها في الحرم وهو حلال، ويقال لمن هو في الحرم: محرم، وإن كان حلالاً وهي لغة شائعة معروفة، ومنه البيت المشهور ”قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً“ أى في حرم المدينة“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) کتاب النکاح، باب تحريم

نكاح المحرم وكرهه خطبته ۱۲ مرتب

۱۳ مکہ و بیرونی ”مختولاً“ أنظر ”لسان العرب“ (ج ۱۲ ص ۱۲) مادة ”حرم“ ۱۲ م



حضرت عثمانؓ کی شہادت مدینہ میں ہوئی اور وہ اس وقت حالتِ اعرام میں نہیں تھے، لہذا شرعیں ”محرمًا“ سے مراد داخلِ حرم ہے اور حرم سے مراد حرمِ مدینہ ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا پہلا جواب یہ ہے کہ لغتِ قیاس سے ثابت نہیں ہوتی۔ اور راعی کے شعر کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”محرم“ سے مراد ”داخلِ حرم“ نہیں بلکہ ”محقون الدم“ ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس شعر میں ”محرمًا“ کے معنی کے بارے میں ہارون رشید کے دربار میں امامِ اصمعیؒ اور امامِ کسائیؒ کا مکالمہ ہو چکا ہے، جس کی ابتداء ایسے ہوئی کہ ہارون رشید نے امامِ کسائیؒ کی موجودگی میں امامِ اصمعیؒ سے پوچھا کہ راعی کے اس شعر میں ”محرم“ کے کیا معنی ہیں؟ تو امامِ اصمعیؒ نے جواب دیا ”لیس معنی هذا انه احرم بالحج، ولا انه في شهر حرام، ولا انه في الحرم“ امامِ کسائیؒ نے یہ سن کر فرمایا ”ويحك انما معناه؟ چونکہ کسائیؒ ”محرمًا“ کے معنی کو ان تین معانی میں منحصر سمجھ رہے تھے اس لئے امامِ اصمعیؒ نے کہا ”فما اراد عدی بن زید بقوله“

قتلوا كسرى بلبيل محرماً فتولى لم يمتع بكفن

”ای احرامِ کسری؟“ اس پر ہارون رشید نے امامِ اصمعیؒ سے پوچھا ”فما المعنى؟“ تو انہوں نے جواب دیا ”كل من لم يأت شيئاً يوجب عليه عقوبة فهو محرم لا يحل منه شيء“ اس پر ہارون رشید نے کہا ”أنت لا تطاق“

واضح رہے کہ اصمعیؒ لغت اور حدیث دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا قول اس باب

۱۱ چنانچہ علامہ بیہقی رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) میں لکھتے ہیں: ”لم يثبت في اللغة هذا المعنى في هذه المادة، والقياس بقولهم: أنجدو أئمتهم وأشأمو أمثالها غير صحيح فان اللغة لا تثبت بالقياس، وإثبات في اللغة من معانيه: أحرم الرجل: دخل في الشهر الحرام، كما في ”صحاح الجوهري“ ۱۲ مرتب

۱۲ یہ مکالمہ صاحب ”تلفیح“ نے خطیب بغدادیؒ سے نقل کیا ہے اور خطیب بغدادیؒ نے اپنی سند سے اسحق موصلی سے نقل کیا ہے، دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱۱) کتاب النکاح، فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب ۱۳ پھر راعی کے شعر میں ”محرم“ کی جو تفسیر امامِ اصمعیؒ نے بیان کی ہے وہ اس میں متغرد نہیں، بلکہ ازہری اور ابنِ بری نے بھی یہی تفسیر بیان کی ہے۔ کما فی المعارف (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۱۴ ”والأصمعي هو: أبو سعيد عبد الملك بن قريش البصري من أئمة الحديث، كما هو من أئمة اللغة، روى له مسلم في مقدمة صحيحه، وأبو داود في أسنان الإبل، والترمذي في حديثه، بل له ذكر في ”صحيح البخاري“ من كتاب الرقاق، كما ذكره الحافظ في ”التحذیب“ فی ترجمة أبو عبيد القاسم بن سلام“ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب



میں قول فیصل کا درجہ رکھتا ہے۔

امام ابن حبان کی تاویل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت میمونہ کے نکاح کا سرف میں ہونا متعین ہے اور سرف داخل حرم نہیں، لہذا ”محرم“ کے معنی ”داخل حرم“ نہیں ہو سکتے بلکہ النبیہ آخر میں حنفیہ پر چند اشکالات وارد ہوتے ہیں، ایک یہ کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل فعلی ہے اور حضرت عثمان کی حدیث باب قولی ہے لہذا قولی کو فعلی پر ترجیح ہونی چاہیے۔

دوسرے یہ کہ حنفیہ کے مستدلات مبیح ہیں اور شافعیہ کے مستدلات محرم، لہذا محرم کو ترجیح ہونی چاہیے۔ تیسرے یہ کہ حضرت میمونہ کے نکاح کے بارے میں روایات متعارض ہیں و اذا تعارضتا ساقطا، لہذا اب حضرت عثمان کی حدیث کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور اس میں نہیں عن نکاح الحرم“ مصرح ہے۔

جواب یہ ہے کہ قولی کو فعلی کے مقابلہ میں اور محرم کو مبیح کے مقابلہ میں ترجیح دینے کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب تطبیق ممکن نہ ہو، اور یہاں تطبیق ممکن ہے، تو لی اور فعلی میں تو اس طرح کہ حضرت ابن عباس کی حدیث کو تو نکاح محرم کے جواز پر محمول کیا جائے اور حضرت عثمان کی حدیث میں جو نہیں ہے اس کو تنزیہ

لہ امام ابن حبان کی تاویل کا تیسرا جواب یہ ہے کہ بخاری کی روایت سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے ”عن ابن عباس قال: تزوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وهو محرم وبیہا وهو حلال“ (ج ۲ ص ۶۱۱، کتاب النکاح باب عمرة القضاء) اس روایت میں ”محرم“ اور ”حلال“ کے درمیان جو تعارض ہے وہ امام ابن حبان کی تاویل کی تردید کر رہا ہے یا کم از کم اسے بعید قرار دے رہا ہے، مکی قولہ الزیلعی فنصب الرایۃ (ج ۳ ص ۱۷۷)

علامہ نووی نے حضرت ابن عباس کی حدیث کے جو جوابات دیئے ہیں ان میں سے ایک جواب یہ بھی ہے کہ حالت احرام میں نکاح کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، کسی دوسرے کے لئے یہ جائز نہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”والرابع جواب جماعة من اصحابنا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان له ان یتزوج فحال الاحرام، وهو مما خص به دون الامۃ، وهذا اصح الوجهین عند اصحابنا“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۳) کتاب النکاح باب تحريم نکاح المحرم وکراهة خطبته۔

علامہ عینی اس کے جواب میں فرماتے ہیں ”قلت: دعوی التخصیص تحتاج الى دليل“ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۹۷)

ابواب العمرة، باب تزويج المحرم ۱۲ مرتب عافاه اللہ۔

سہ چنانچہ علامہ نووی حضرت ابن عباس کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں ”والثالث انه تعارض القول والفعل، والصحيح انه حينئذ عند الأصوليين ترجيح القول، لانه يتعدى الى الغير والفعل قد يكون مقصورا عليه“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۳) باب تحريم نکاح المحرم وکراهة خطبته ۱۲ مرتب

پر محمول کیا جائے، اور اس کی دلیل بھی موجود ہے وہ یہ کہ حضرت عثمانؓ کی یہ حدیث مسلم میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ”لَا يَنْكَحُ الْمَحْرَمَ وَلَا يَنْكَحُ وَلَا يَخْطُبُ“ یعنی اس میں نکاح کے ساتھ حالتِ اہرام میں خطبہ کی بھی مانعت ہے حالانکہ خطبہ کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں، چنانچہ شوافع وغیرہ بھی ”لا يَخْطُبُ“ کی نہی کو تنزیہ پر محمول کرنے پر مجبور ہیں، لیکن روایات میں تطبیق دینے کے لئے ضروری ہے کہ ”لَا يَنْكَحُ الْمَحْرَمَ وَلَا يَخْطُبُ“ کی نہی کو بھی تنزیہ پر محمول کیا جائے، لکھا ہونکہ ”الحج نفیہ“۔

جہاں تک مسیح اور محرم کے تعارض کا تعلق ہے سو حضرت عثمانؓ کی حدیث کو تنزیہ پر محمول ہے ہی حضرت یزید بن الازہم کی روایت میں بھی ”نكحها وهو حلال“ کو بنی بہا وهو حلال ”یا خطبها وهو حلال“ کے معنی پر محمول کر کے تطبیق دیا جاسکتا ہے، لکھا ہوتا۔

رہا تیسرا اشکال سو تطبیق کے بعد جس طرح ترجیح کی حاجت نہیں رہتی اسی طرح تساوق کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، اس کے علاوہ ”إذا تعارضتا تساوقا“ کا اصول اس وقت ہے جبکہ متعارضین قوت میں برابر ہوں حالانکہ نیچے دلائل سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث صحت کے اعتبار سے اقویٰ اور ارجح ہے۔ لہذا وہ تعارض متحقق ہی نہیں ہوا جو تساوق پر منتج ہو۔ ہذا آخر

۱۵ (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراہۃ خطبتہ ۱۲ م

۱۶ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراہۃ خطبتہ ۱۲ م

۱۷ چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”والذین روا أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوجہا وهو محرم أهل علم، وأثبت أصحاب ابن عباس سعید بن جبیر وعطاء، وطائوس ومجاہد وعکرمہ وجابر بن زید، وھؤلاء کلھم أئمة فقہاء یحتج بروایاتھم وآرائھم والذین نقلوا عنھم فکذلک أيضاً، منهم عمرو بن دینار وأتیوب السخنیانی وعبد اللہ بن ابی نجیح، فھؤلاء أيضاً أئمة یقتدی بروایاتھم۔“

ثم قد روی عن عائشة أيضاً ما قد وافق ما روی عن ابن عباس، وروی ذلك عنها من لا یطعن أحد فیہ أبو عمران عن ابی مغیرة عن ابی الضحی عن مسروق، فکل هؤلاء أئمة یحتج بروایاتھم، فمادروا من ذلك أولى مما روی من کیس کمثلھم فی الضبط والثبت والفقہ والأمانة۔

واما حدیث عثمانؓ فانما رواہ نبیہ بن وہب وليس كعمرو بن دینار ولا كجابر بن زید ولا كمن روی ما یوافق ذلك عن مسروق عن عائشة، ولا لنبیہ أيضاً موضع فی العلم كموضع أحد ممن ذكرنا، فلا يجوز إذا كان كذلك أن یعارض به جمیع ما ذكرنا من روی بخلاف الذی روی ہو۔“

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۴۵۳) کتاب مناسک الحج، باب نکاح المحرم ۱۲ مرتب غنی عنہ



ما اردنا ايراداً في هذا البحث - فخذوه وكونوا من الشاكرين.

## باب ملجاء في اكل الصيد للمحرم

محرم کے لئے خشکی کا شکار بنفس قرآنی حرام ہے، اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکاریں مدد کی ہو یا اشارہ کیا ہو یا دلالت کی ہو، تب بھی اس شکار کا کھانا محرم کے لئے بالاتفاق حرام ہے، البتہ اگر محرم کی اعانت، دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں ایسے شکار کے جواز و عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

سفیان ثوری اور اسحق بن راہویہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شکار بھی مطلقاً ممنوع ہے صید لأجلہ ہو یا نہ ہو، حضرت ابن عمرؓ طاؤسؓ اور جابر بن زیدؓ سے بھی یہی منقول ہے۔  
امام الوصیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک محرم کے لئے ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے صید لأجلہ اولاً۔

۱۔ نکاح محرم کی حرمت کے قائلین حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے آثار سے بھی مستدل کرتے ہیں :

حضرت عمرؓ کا اثر موطا امام مالک میں مروی ہے "عن داؤد بن الحسین أن أبا عطفان بن طريف المزني أخبره أن أياه طريفاً تزوج امرأة وهو محرم، فرآه عمر بن الخطاب نكاحه" (ص ۳۶۱) کتاب الحج، باب نكاح المحرم۔  
حضرت علیؓ کا اثر مسند مسدد میں مروی ہے فرماتے ہیں: "أبى رجل تزوج وهو محرم فترعنا منه امرأته ولم نجز نكاحه۔ المطالب العالیہ بزوائد السانید الثمائیہ (ج ۱ ص ۳۳۲) کتاب الحج، باب ما یجتنبه المحرم  
حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ ان آثار کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :

"لا حجة للخصم في آثار عمر وعلی فی التفريق، فإنه يمكن أن يكون من قبل الزجر والتعزير سداً للذرائع وصيانة لهم من الوقوع في المحذور، فإنه من حام حول الحمى يوشك أن يراققه۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۱) ۱۲ مرتب

۲۔ یعنی یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ (سورہ مائدہ آیت ۹۵ پ) اور أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْمَسِيرَةِ ۝ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ط (سورہ مائدہ آیت ۹۶) ۱۲ م  
۳۔ الفرق بین الإشارة والدلالة أن الإشارة في المحسوس والمشاهد، والدلالة في الغائب الغير المشاهد -

کما یقولہ صاحب البحر الرائق "أنظر معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۱) ۱۲ مرتب

۴۔ حکى ابو عمر ابن عبد البر هذا القول عن عمر بن الخطاب وأبي بصيرة والزهير بن العوام وكعب بن جابر ومجاهد، وعطاء في رواية، وسعيد بن جبیر۔ عمد القاری (ج ۱ ص ۱۶۷) باب جزاء الصيد ۱۲ مرتب



امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کے لئے یعنی اس کو کھلانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کے لئے اس کا کھانا جائز ہے اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے۔

سفیان ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا استدلال ”وَحَرَّمَ عَلَیْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا“ کے اطلاق سے ہے کہ اس میں ”صَيْدَ الْبَرِّ“ کوئی تقریب نہیں کی گئی، نیز ان کا استدلال اگلے باب (باب ما جاء في كراهية لحم الصيد للمحرم) میں حضرت صعب بن جثامہؓ کی روایت سے بھی ہے:   
 أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِهِ بِالْأُبَّاءِ أَوْ بَوْدَانَ، فَأَهْدَى لَهُ حِمَارًا وَحْشِيًّا فَرَدَّهُ عَلَيْهِ - فَلَمَّا رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا فِي وَجْهِهِ مِنَ الْكَرَاهِيَةِ فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِنَارٍ عَلَيْكَ وَلَكِنَّا حَرَّمْنَا

لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں یہ تصریح نہیں کہ وہ حمار وحشی مارا ہوا تھا، ہو سکتا ہے کہ انھوں نے زندہ پیش کیا ہو، جیسا کہ ترمذی کی روایت کا ظاہر بھی ہے اور زندہ کا شکار قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں، دوسرا اگر مان لیا جائے کہ وہ شکار کیا ہوا مقتول حمار وحشی تھا تو ہو سکتا ہے کہ آپ ﷺ سدا للذرائع اس کو رد فرمایا ہو۔

۱۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۷) ۲۔ مرتب ۳۔ اور بخاری کی روایت سے بھی متبادر یہی ہے بلکہ امام بخاری نے توجہ یہ روایت اپنی صحیح میں ذکر کی تو اس پر یہ ترجمہ الباقی قائم کیا ”باب إذا أهدى للمحرم حماراً وحشياً لم يقبل“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۷) ابراہیم العسقلانی موطا امام مالک کی روایت کا ظاہر بھی یہی ہے، دیکھئے (ص ۳۶۶ و ۳۶۷) ما لا يجوز للمحرم أكله من الصيد مسلم کی بھی بعض روایات سے متبادر یہی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۳۶۹) باب تحريم الصيد المأكول البری ۴۔ چنانچہ مسلم کی بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے، اس کی ایک روایت میں ”أهدیت له من لحم حمار وحش“ ایک میں ”أهدى الصعب بن جثامة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وحلاً حماراً“ ایک میں ”عجز حمار وحش يقطر دماً“ اور ایک میں ”شق حمار وحش“ کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۹) باب تحريم الصيد المأكول البری -

امام شافعیؒ کتاب الامم میں فرماتے ہیں ”حدیث مالک أن الصعب أهدى حماراً: أثبت من حدیث من روى أنه: أهدى لحم حمار، وقال الترمذی: روى بعض أصحاب الزهري في حدیث الصعب لحم حمار وحش“ وهو غير محفوظ“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۴) باب إذا أهدى للمحرم حماراً وحشياً لم يقبل۔ (بقیہ ماشاء اللہ صفحہ ۱۰۴)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابر کی حدیثِ بابی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال:

صيد البر لكم حلال وانتم حرما لم تصيدوه اذ يصيد لكم"

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مذکورہ کلام کی روشنی میں اگر ترجیح کے طریقہ پر عمل کیا جائے تو حنفیہ کی جانب سے صعب بن جابر کی روایت کا جواب واضح ہے یعنی زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں تھا اس لئے آپ نے رد فرمادیا۔ علامہ قرطبی فرماتے ہیں: یحتمل أن يكون الصعب أحضر الحمار مذبوحاً شو قطع منه عضواً مجزئاً لنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقدّمه له، فمن قال: "أهدى حماراً" أراد بتمامه مذبوحاً لاحقاً، ومن قال لحم حماراً أراد ما قدّمه للنبی صلی اللہ علیہ وسلم، قال: ويحتمل أن يكون من قال: "حماراً" أطلق وأراد بعضه مجازاً، قال: ويحتمل أنه أهداه له حياً، فلما رآه عليه ذكاه وأتاه بعض منه ظاناً أنه إنماردة عليه لمعنى يختص بجملته فأعلمه بامتناعه أن حکم الجزء من الصيد حکم الكل، قال: والجمع مما أمكن أولى من توهم بعض الروایات۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۶۷) باب إذا أهدى للمحرم۔

اب اگر تطبیق کو اختیار کیا جائے تو اس صورت میں بھی حنفیہ کا جواب ایسا ہے یعنی پہلے تو آپ کو زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا اس کو تو آپ نے اس لئے رد فرمایا کہ زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں اور بعد میں جب کٹ کر پیش کیا گیا تو اس کو آپ نے سدا للذرائع منع فرمادیا۔ (کما أجاب به الشيخ البنوری في المعارف - ج ۶ ص ۳۶) اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ کے علم میں یہ بات ہو کہ اس شکار میں کسی دوسرے محرم نے اشارۃ یا دلالت صعب بن جابر کی مدد کی ہے اس لئے رد فرمادیا (کما أجاب به الشيخ السهارنصری فی بذل المجهود - ج ۹ ص ۹۰، باب لحم الصيد للمحرم۔ طبع دار الكتب العلمية، بیروت)

تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ آپ نے یہ گوشت صعب بن جابر کو لوٹا دیا تھا، العتبہ ابن دہب اور بیہقی نے سند حسن کے ساتھ روایت کیا ہے "أن الصعب أهدى للنبي صلی اللہ علیہ وسلم حمار وحش وهو بالجحفة فأكل منه وأكل القوم۔ قال البيهقي: إن كان هذا محفوظاً فلعله رد الحمار وقبل اللحم۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۶۷) باب إذا أهدى للمحرم الخ

اب اگر امام بیہقی کی بات کو اختیار کیا جائے تو صعب بن جابر کی روایت سے حنفیہ پر تو اعتراض ہی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مطلب یہ ہو گا کہ محرم کے لئے زندہ شکار کا قبول کرنا جائز نہیں اور گوشت کو اس لئے قبول فرمایا کہ اس میں آپ کی یا کسی دوسرے محرم کی اعانت و دلالت و اشارہ کا دخل نہ تھا۔ لیکن امام بیہقی والی توجیہ پر ان تمام روایات کو چھوڑنا لازم آتا ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ گوشت رد فرمایا تھا، یہی وجہ ہو کہ اس توجیہ کے بار میں حافظ فرماتے ہیں: "وفي هذا الجمع نظر" فتح الباری (ج ۴ ص ۶۷)۔ بعد میں حافظ نے تمام روایات میں اپنے مسلک کے مطابق تطبیق بھی دی ہے۔ حنفیہ کے مسلک کے مطابق تمام روایات میں اس طرح تطبیق ہو سکتی ہے کہ اولاً آپ کی خدمت میں زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا، آپ نے اس کو رد فرمادیا لعدم جوازہ للمحرم، بعد میں اس کا گوشت پیش کیا گیا، آپ نے اس کو بھی اس شبہ کی بنا پر رد فرمادیا کہ کسی دوسرے محرم نے عملاً یا اشارۃ یا دلالت اس شکار میں حضرت صعب کی مدد کی ہے، بعد میں جب آپ کو اس کی تحقیق ہو گئی کہ ایسی کوئی بات نہیں تو آپ نے اس کو قبول فرمایا اور ثناء دل فرمایا کما فی روایۃ البیہقی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

نہ قال الشيخ البنوری رحمه الله في المعارف (ج ۶ ص ۳۶) ومسئلة سدا الذرائع من أهم مسائل أصول الفقه والحنفية والتأقية لم يذكروها، وإغايذ كرها للأكية، ويتثبت بها ابن يمية في كتيبه كثيراً وحققتة أن لا يكون الحكم منها عند في الشريعة، وإغايذه لا يتوصل به إلى المنع عنه، مثل نهى الفاروق وابن مسعود عن التيمم للجنب لكيلا يكون مؤدياً إلى التيمم عند أدنى البرد ۱۳ مرب (حاشیہ صفحہ ۱۵۷)

سہ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۵۱) باب لحم الصيد للمحرم، والنسائي (ج ۲ ص ۱۵) إذا أشار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال ۱۲ مرتب



حقیقہ کا استدلال اسی باب میں حضرت ابو قتادہ کی روایت سے ہے ”اِنَّہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی اذا کان ببعض طریق مکة تخلف مع اصحاب له محرمین وهو غیر محرم، فرأى حماراً وحشياً، فاستوی علی فرسه، فسأله أصحابه أن یناولوه سوطه، فأبوا، فسألهم رجمه، فأبوا علیه، فأخذ فشد علی الحمار فقتله، فأكل منه بعض أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبى بعضهم، فأدركوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسألوہ عن ذلك، فقال: إنما هی طعمۃ أطعمکم اللہ“ اسی حدیث کے بعض طرق میں تفصیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ دینے سے پہلے صحابہ کرامؓ سے پوچھا ”اُشرتم أو أعتدتم أو أصدتتم؟“ جب صحابہ کرامؓ نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آپؐ نے کھانے کی اجازت دیدی، اگر اس میں صائد کی نیت پر بھی مدار ہوتا تو جس طرح آپؐ نے دوسرے صحابہ کرامؓ سے سوال کیا تھا اسی طرح سے حضرت ابو قتادہؓ سے بھی دریافت فرماتے کہ تم نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ نے یہ حمار وحشی صرف خود کھانے کے لئے شکار نہیں کیا تھا بلکہ تمام رفقاء کو کھلانا مقصود تھا۔ اس کی تائید بخاری

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) أبواب البعرة، باب إذا صاد الحلال فأهدى للمحرم الصيد أكله۔ و باب إذا رأى المحرمون صيداً فضحكوا ففطن الحلال۔ و باب لا يعين المحرم الحلال في قتل الصيد۔ و باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال و (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استوهب من أصحابه شيئاً و (ج ۱ ص ۳۴۹) كتاب الجهاد، باب اسم الفرس والحمار و (ج ۱ ص ۳۴۹) كتاب الجهاد، باب ما قيل في الرماح و (ج ۲ ص ۸۱۴) كتاب الأطعمة، باب تعرق العضد، و (ج ۲ ص ۸۱۵) كتاب الذبائح والصيد والتسمية، باب ما جاء في التصيد، و باب التصيد على الجبال۔ و أخرجه المسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۴۹ إلى ۳۸۱) باب تحريم الصيد المأكول البتري۔ و مالك في الموطأ (ص ۳۶۲ و ۳۶۳) ما يجوز للمحرم أكله من الصيد أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۸) باب تحريم الصيد للمحرم۔ والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۲۱) ما يجوز للمحرم أكله من الصيد ۱۲ مرتب عن عتہ لہ كما فی الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۵۸) باب تحريم الصيد المأكول البتري) فی رواية شعبه۔ قال شعبه: ولا أرى قال: أعلمتم أو (قال) أصدتم۔ مسلم ہی کی ایک روایت میں ”هل منكم أحد أمره أو أشار إليه بشئ قالوا: لا“ اور ایک روایت میں ”هل أشار إليه إنسان منكم أو أمره بشئ قالوا: لا یا رسول اللہ!“ کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۲۵۸)۔ اور بخاری کی ایک روایت میں ”أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها قالوا: لا“ کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۲۵۸) باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال (۱۲ مرتب

لہ (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استوهب من أصحابه شيئاً ۱۲ مرتب



کی روایت سے ہوتی ہے فرماتے ہیں ”کنت يوماً جالساً مع رجال من أصحاب النبی  
صلی اللہ علیہ وسلم فی منزل فی طریق مکة ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نازل أمامنا والقوم  
محرمون وأنا غیر محرم، فأبصر واحمراً وحشياً وأنا مشغول أخصفت نعلی فلم یؤذنی  
به وأحبوا لو أفرأبصرته، فالتفت فأبصرته فقمت إلخ الفرس فأسرجته ثم رکت  
ونسیت السوط والرمح، فقلت لهم ناولونی السوط والرمح، فقالوا: لا والله لا نعینک علیہ  
بشیء، ففضبت فنزلت فأخذتھما ثم رکت فشدت علی الحمار ففقرته، ثم جئت به و  
قدمات فوقوا فیہ یا کلونہ ثم إنهم شکوا فی أکلھما إیاءہم محرر، فرجنا وخبأت  
(أی أخفیت) العضد معی، فأدرکنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فسألناہ عن ذلك، فقال:  
معکم شیء فقلت: نعم فناولتہ العضد، فأکلھا حتی نفذھا وهو محرم“  
اس میں خط کشیدہ الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوقتادہ نے محرمین کی جانب سے  
شکار کی رغبت کو محسوس کیا تو ان کے لئے حمار وحشی شکار کیا۔  
جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیث با کج تعلق ہے سو حنفیہ کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے  
گئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سنداً اقویٰ  
اور اصح مافی الباب ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں مطلب متکلم فیہ ہے، ابو زرؓ، ابن حبانؓ اور  
امام دارقطنیؒ نے اگرچہ ان کی توثیق کی ہے لیکن ابن سعد ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”کثیر الحدیث  
لہ صیح بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں ”فبینما أنا مع أصحابہ (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحک بعضهم  
إلخ بعض فنظرت فإذا أنا بحمار وحش فجلت علیہ“ (ج ۱ ص ۲۴۵، باب إذا صاد الحلال فأهدى للمحرر الصيد کلہ)  
اور مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں ”فبینما أنا مع أصحابہ (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحک بعضهم إلخ إذا نظرت فإذا أنا بحمار  
وحش فجلت علیہ“ (ج ۱ ص ۲۴۵، باب تحريم الصيد المأکول البتہ)

علامہ بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”فکان الضحک لأجل أنهم محرمون، وكانهم أرادوا أن یفطن  
لہ أبو قتادہ لیصطادھو، فکان هو اصطاد لأجلهم“ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

۱۳ (هو) ابن عبد اللہ بن المطلب بن حنطب بن الحارث بن عبید بن عمر بن مخزوم المخزومی، وقیل یاسقط  
المطلب فی نسبه، وقیل إنہما اثنان - تمہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۴) ۱۲ م

۱۴ تمہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۴ و ۱۰۵) ۱۲ م

دلیس محتج بحديثہ“ اور حافظ فرماتے ہیں ”صدوق کثیر التذلیس والإرسال“ اور ابو حاتم فرماتے ہیں ”لم یسمع من جابر“ خود امام ترمذی فرماتے ہیں ”المطلب لا نعرف له سماعاً عن جابر“ مختصر یہ کہ اول تو ان کی توثیق و تنسیف میں اختلاف ہے، اس کے علاوہ یہ حدیث منقطع بھی ہے جبکہ حضرت ابو قتادہ کی حدیث میں نہ کمزور درجہ کا کوئی راوی ہے اور نہ اس میں انقطاع کا شبہ ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں حضرت جابر رضی کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں ”سَبَيْدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ مَا لَمْ تَقْصِدُوهُ أَوْ يَصَادْ لَكُمْ“ اس صورت میں معنی بالکل بدل جاتے ہیں، کیونکہ ”أَوْ“ بمعنی ”إِلَّا“ ہوگا اور اس کے بعد ”أَنْ“ مقتدر ہوگا اور تقدیر یوں ہوگی ”مَا لَمْ تَقْصِدُوهُ إِلَّا أَنْ يَصَادْ لَكُمْ“

۱۔ میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۱۱، رقم ۸۵۹۳)۔ اور حافظ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۰۷) میں نقل کرتے ہیں ”وقال ابن سعد: كان كثير الحديث وليس محتج بحديثه لأنه يرسل كثيراً وليس له لقى وعامة أصحابه يدلسون“ ۱۲ مرتب

۲۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۵۴، رقم ۱۱۶۷) ۱۲ مرتب

۳۔ حافظ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۰۷) میں نقل کرتے ہیں ”قال ابن أبي حاتم في المسائل عن أبيه: لم يسمع من جابر ولا من زيد بن ثابت ولا من عمران بن حسين ولم يدرك أحداً من الصحابة إلا سهل بن سعد ومن في طبقته“ ۱۲ مرتب۔

۴۔ کافی الباب ۱۲ م

۵۔ امام شافعی حضرت جابر کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”هذا أحسن حديث روى في هذا الباب وأقرب كذا نقل الترمذی فی الباب۔“

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: قال شيخنا: والأحسن حديث أبي قتادة وهو حديث الصحابین أقول: وقد علمتُ حال إسناده وما فيه من الغامض فكيف يكون أحسن؟ والله أعلم“ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

۶۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب المناسک، باب لحم الصيد للمحرم۔ و سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۶) إذا أشار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال ۱۲ م

۷۔ چنانچہ صاحب بذل الجہود فرماتے ہیں: ”وهذا يؤيد الحنفية فلفظة ”أو“ الواقعة ههنا بمعنى ”إلا أن“ استثناء من المفهوم المتقدم، فإن قوله ”ما لم تصيدوه“ بمعنى الاستثناء. فكأنه قال: ”لحم الصيد لكم في الإجماع حلال إلا أن تصيدوه إلا أن يصاد لكم“ فيكون الاستثناء الثاني من مفهوم الاستثناء الأول۔“

بذل الجہود فی حلّ ابی داؤد (ج ۹ ص ۹۷) باب لحم الصيد للمحرم ۱۲ مرتب

تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر ”أَوْ يُصَدِّكُمْ“ ہی کی روایت لی جائے تب بھی یہ اسی طرح سبذریعہ کے لئے ہو سکتی ہے جس طرح صعب بن جنامہ کی روایت، اور زیادہ سے زیادہ نہیں تنزیہی پر محمول ہے۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ ”أَوْ يُصَدِّكُمْ“ کے معنی یہ ہیں کہ ”أَوْ يُصَدِّ بِإِعَانَتِكُمْ أَوْ إِشَارَتِكُمْ أَوْ دَلَالَتِكُمْ“۔ واللہ اعلم

قوله: مع أصحاب له محرمین وهو غیر محرم“ شرح اس بارے میں حیران رہے ہیں کہ حضرت ابوقتادہؓ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟ وقد أشكل ذلك على الحنفية والشافعية جميعاً۔ چنانچہ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔ سب سے بہتر جواب طحاویؒ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں ”بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا قتادة الأنصاري على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا عسفان فإذا هم بحمار وحش قال وجاء أبو قتادة وهو حلال الخ“

۱۔ والجواب الخامس: ”أن اللام (في يصدكم) ليس في معنى ”لا أجلكم“ بل هي للتوكيد كما في قوله: بعث له ثوباً، واشتريت له لحماً، وإذا احتمل كلا الوجهين لم يبوخت في الحمل على الوجه الأول“ معارف السنن ج ۶ ص ۳۶۲ (۱۲ م)

۲۔ علامہ عینیؒ کہتے ہیں: ”وقال القشيري في الجواب عن عدم إحرام أبي قتادة: يحتمل أنه لم يكن مُريدًا للحج، أو أن ذلك قبل توقيت المواقيت، ونزع المندري أن أهل المدينة أرسلوه إلى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمونه أن بعض العرب ينوي غزواً للمدينة، وقال ابن التين: يحتمل أنه لم ينو الدخول إلى مكة وإنما صاحب النبي صلى الله عليه وسلم ليكثر جمعه، وقال أبو عمر: يقلل إن أبا قتادة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه على طريق البحر مخافة العدو فلذلك لم يكن محرماً إذا اجتمع مع أصحابه لأن مخرجهم لم يكن واحداً“ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۷۱) باب إذا صاد الحلال فأهدى للمحرم الصيد أكله ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۳۳) باب الصيد يذبحه الحلال في الحلال للمحرم أن يأكل منه أم لا؟ ۱۲ م کہ چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: قلت: أحسن الأجوبة ما ذكر في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه - عمدة (ج ۱ ص ۱۷۱)

۴۔ اور عماد بنوری حمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وهذا أقوى من كل ما قيل في حل هذا الإشكال لأنه صرح به في نفس الحديث معارف (ج ۶ ص ۳۶۲) ۱۲ مرتب



جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ مدینہ سے مکہ کے ارادہ سے نہیں چلے تھے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بعض علاقوں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحابؓ مکہ مکرمہ روانہ ہوئے تو راستہ میں ابو قتادہؓ بھی مل گئے، شکار کا مذکورہ واقعہ اسی وقت پیش آیا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

## باب مَا جَاءَ فِي صَيْدِ الْبَحْرِ لِلْمَحْرَمِ

خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجٍّ أَوْ عُمْرَةٍ فَاسْتَقْبَلَنَا رَجُلٌ مِنْ جُرَادٍ، فَجَعَلْنَا نَضْرِبُهُ بِسَيَاطِنَا وَعَصِيَّتِنَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُّهُ فَإِنَّهُ مِنْ صَيْدِ الْبَحْرِ. سمندری شکار محرم کے لئے بنص قرآنی جائز ہے، البتہ ٹڈی کے بارے میں ابو سعیدؓ طخرفی وغیرہ کہتے ہیں کہ وہ بھی صید البحر میں داخل ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک ٹڈی صید البحر میں سے ہے اور اس کے شکار پر جزا واجب ہے۔ ان کا استدلال مؤطا امام مالک میں حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے لَمْ تَرَ خَيْرَ مَنْ جُرَادَةٍ، نیز مؤطا امام مالک ہی میں حضرت عمرؓ کے ایک اور اثر میں اَلْهَمَّ

لَهُ الْحَدِيثُ أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ (ج ۱ ص ۲۵۶) بَابُ الْجُرَادِ لِلْمَحْرَمِ وَابْنُ مَاجَةَ فِي سننه (ص ۲۲۲)

أَبْوَابُ الصَّيْدِ، بَابُ صَيْدِ الْحَيْتَانِ وَالْجُرَادِ ۱۲ م

لَهُ أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْغَنَاءِ (سورة مائدہ آیت ۹۶ پ ۱۲ م

لَهُ ابْنُ الْمُنْذِرِ نے حضرت ابن عباسؓ، کعبہ الجار اور عروہ بن زبیر کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام احمدؓ سے بھی اس بار میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں کوئی جزا نہیں اور ایک

یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں جزا ہے۔ دیکھیے المعنی (ج ۳ ص ۵۰۵) بَابُ الْفَدْيَةِ وَجَزَاءُ الصَّيْدِ، الْفَصْلُ الْخَامِسُ ۱۲ م

لَهُ دِيكْحِي الْمَعْنَى (ج ۲ ص ۵۰۹ و ۵۰۹) ۱۲ م

لَهُ مَوْطَا امام مالک (ص ۵۰۵) فَدْيَةُ مَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنَ الْجُرَادِ وَهُوَ مُحْرَمٌ۔ پوری روایت اس طرح ہے

”عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ أَنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ سَأَلَهُ عَنْ جُرَادَةٍ قَتَلَهَا وَهُوَ مُحْرَمٌ، فَقَالَ عُمَرُ لِكَعْبٍ: تَعَالِ

حَتَّى نَحْكُمَ فَقَالَ كَعْبٌ: دَرَاهِمٌ، فَقَالَ عُمَرُ: إِنَّكَ لَتَجِدُ الدَّرَاهِمَ، لَمْ تَرَ خَيْرَ مَنْ جُرَادَةٍ“ بقیہ حاشیہ ص ۱۲ م

قبضۃ من طعام کے الفاظ آتے ہیں، امام شافعی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما میں ”فیہا (فی الجراد) قبضۃ من طعام“ کی روایت نقل کی ہے۔ ذکرہ الحافظ فی التلخیص<sup>۱</sup> جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ جمہور کے نزدیک ابوالمہزم یزید بن سفیان

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مؤطا امام مالک کی مذکورہ روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کعب احبار کا مسلک بھی وہ نہیں جو ابن المنذر نے بیان کیا ہے کہ وہ صید البحر میں سے ہے بلکہ ان کا مسلک جمہور کے مطابق ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کا مسلک پہلے وہی ہو اور بعد میں اس سے رجوع کر لیا ہو۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۲) ۱۔ مؤطا امام مالک (ص ۴۴) فدیۃ من أصاب شیئاً من الجراد وهو محرم۔ پوری روایت اس طرح ہے ”عن زید بن أسلم أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب، فقال يا أمير المؤمنين إني أصبت جرادات بسوطي وأنا محرم، فقال له عمر: أطعم قبضۃ من طعام“ ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۱۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب۔ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں ”وأما (أثر) ابن عباس فرواه الشافعي والبيهقي من طريق القاسم بن محمد قال: كنت عند ابن عباس فسأله رجل عن جرادة قتلها وهو محرم، فقال ابن عباس: فيها قبضۃ من طعام، ورواه سعيد بن منصور من هذا الوجه وسنده صحيح“ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباس کا یہ اثر بھی منقول ہے ”عن القاسم قال سئل ابن عباس عن المحرم يصيب الجراد، فقال: تمرۃ خبز من جرادة (ج ۴ ص ۴) فی المحرم يقتل الجراد

مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عباس کا یہ اثر بھی منقول ہے ”أدنی ما يصيبه المحرم الجراد، وليس فيما دونها جزاء، وفيها تمرۃ“ (ج ۴ ص ۴، رقم غ ۸۲۵) باب المهر والجراد۔

ان تمام آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے لہذا نقلہ ابن المنذر، یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما پہلے یہی ہو کہ جراد صید البحر میں سے ہے لیکن بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کر لیا ہو حافظ نے ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے حضرت ابن عمر کا اثر بھی نقل کیا ہے۔ عبداللہ باری کہتے ہیں ”کان ابن عمر يقول: فی الجراد قبضۃ من طعام“ اور سعید بن منصور کے حوالہ سے ایک اور اثر بھی نقل کیا ہے، ابوسلمہ ابن عمر کے بارے میں فرماتے ہیں ”أنه حكم في الجراد بقرة“ التلخیص الجبر (ج ۲ ص ۱۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب ۱۲ مرتب عنہ ۳۔ ابوالمہزم یزید الزاء المکسوی، التمیمی، البصری، اسمہ یزید، وقیل: عبد الرحمن بن سفیان، متروک، من الثالثة (الطبقة الوسطی من التابعین) — تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۴، رقم غ ۱۵۱)

حافظ ذہبی ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ضعیف، وهو بکنیتہ أشهر، روى عنه شعبۃ ثم تركه، روى عنه حسين المعلم وعبد الوارث وجماعة، ضعفه ابن معين، وقال النسائي متروك، قال ابن عدي: ما يرويه غير محفوظ، وقال مسلم: سمعت شعبۃ يقول: رأيت أبا المہزم ولو يعطى درهماً لوضع حديثاً وقال أيضاً سمعت شعبۃ يقول: كان أبو المہزم مطروحاً في مسجد ثابت، لو أعطاه انسان فلساً لخذته سبعين حديثاً — هذا المخلص ما في ميزان الاعتدال (ج ۴ ص ۴، رقم غ ۴۲۹) ۱۲ مرتب



کی وجہ سے ضعیف ہے، جو متروک ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔  
 نیز اگر اس روایت کو درست بھی تسلیم کیا جائے تب بھی آپ کے فرمان ”فإنه من  
 صيد البحر“ کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صید البحر کے مشابہ ہے من حیث یجل میتہ ولا یحتاج  
 الی الذبح، قالہ علی القاریؒ۔

واضح رہے کہ حدیث باب میں لفظ ”رجل“ بکسر الراء و سکون الجیم ہے، وهو من  
 الجراد کا لجامۃ الکثیرۃ من الناس۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الضبع یصیدہا المحرم

”عن ابن ابي عمير قال: قلت لجابر: الضبع، أصيد؟ قال: نعم،  
 قال: قلت: آكلها؟ قال: نعم، قال: قلت: أقالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟  
 قال: نعم، ضبع ایک درندہ ہے جسے فارسی میں ”کفتار“ اور اردو میں ”مہنڈار“ یا ”بجو“  
 کہتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگر وہ یا اور کوئی درندہ از خود حملہ آور ہو اور اسے محرم قتل کر دے  
 تو کوئی جزا واجب نہیں اور اگر محرم اسے ابتداءً قتل کرے تو جزا ہے۔ جو زیادہ سے زیادہ

۱۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”قال العلماء: إنما عدہ من صيد البحر لأنه يشبه صيد البحر من حیث  
 ميتة ولما قيل من أن الجراد يتولد من الحيتان كالديدان، ولا يجوز للمحرم قتل الجراد، ولزمه بقتله  
 قيمته اھـ ولا یصح التفریع کما لا یخفی علی الثانی

البتہ ملا علی قاری ہی نے ترمذی کی روایت باب کے صحیح ہونے کی تقدیر پر روایات میں تطبیق کی صورت بھی بیان کی  
 ہے، فرماتے ہیں: أقول: لو صح حدیث ابی داؤد والترمذی المذكور سابقاً کان ینبغی أن یجمع بین الحارث  
 بأن الجراد علی نزعین بحری و بحری، فیعمل فی كل منهما بحکمہ

مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۵ ص ۳۸۹) باب المحرم یجتنب الصيد، الفصل الثانی ۱۲ مرتب  
 ۱۔ کما فی مجمع البحار (ج ۲ ص ۲۹۵) ۱۲ م

۲۔ لہر یخرجہ من أصحاب الکتاب استہ غیر الترمذی، قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی سنن ترمذی  
 (ج ۳ ص ۲۰۷، رقم ۵۰۵) أقول: أخرجہ النسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۹۸، کتاب الصيد والذباح

الضبع) وابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۳۳، ابواب الصيد، باب الضبع) بتغییر یسیر فی اللفظ ۱۲ مرتب  
 ۳۔ البتہ امام شافعی کے نزدیک محرم کے لئے درندہ کو ابتداءً قتل کرنا بھی جائز ہے اور قتل کرنے کی صورت میں اس پر کوئی  
 جزا نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۷۷) فصل واما بیان انواعہ ۱۳ مرتب



ایک بھری ہوگی۔ حدیث باب میں اُسے جو صید قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ اسے از خود قتل کرنے سے جزا واجب ہے۔

**ضبیع کی حلت و حرمت** | حدیث باب میں ”قلت: آكلها؟ قال: نعم“ سے ضبیع کی حلت معلوم ہوتی ہے، یہ مسئلہ اصل میں تو ”کتاب الاطعمہ“ کا ہے، یہاں اتنا سمجھ لیجئے کہ ضبیع حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حرام اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلال ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں ”کل ذی ناب من السباع“ کو حرام قرار دیا گیا ہے، اس کلیہ میں ضبیع بھی داخل ہے۔

۱۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ صفحہ ۲۷) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ چند روایات درج ذیل ہیں :

(۱) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: كل ذی ناب من السباع فأكله حرام۔

(۲) عن ابن عباس قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذی ناب من السباع وعن كل ذی مخلب

من الطير۔

یہ دونوں روایات صحیح مسلم میں مروی ہیں، دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۱۴) کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم اكل كل

ذی ناب من السباع۔

(۳) عن خالد بن الوليد قال: غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر فأتت اليهود، فشكوا

أن الناس قد أسرعوا إلى حظائهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ألا لا يحمل أموال المعاهدين

إلا بحقها، وحرام عليكم الحمير الأهلية وخيلها وبغالها وكل ذی ناب من السباع وكل ذی مخلب من الطير۔

سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۵۳۳) کتاب الاطعمه باب ما جاء في اكل السباع۔

(۴) عن أبي ثعلبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذی ناب من السباع۔

دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ صفحہ ۵۳۳) کتاب الذبايح والصيد والتسمية، باب اكل كل ذی ناب من السباع

وصحیح مسلم (ج ۲ صفحہ ۱۴) کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم اكل كل ذی ناب من السباع۔ و سنن ابی داؤد

(ج ۲ صفحہ ۵۳۳) کتاب الاطعمه، باب ما جاء في اكل السباع۔ و سنن نسائی (ج ۲ صفحہ ۱۹۸) کتاب الصيد والذبايح

باب تحريم اكل السباع۔ و سنن ترمذی (ج ۱ صفحہ ۱۷۱) أبواب الصيد، باب في كراهية كل ذی ناب وذی مخلب

و سنن ابن ماجه (ج ۲ صفحہ ۲۳۲) أبواب الصيد، باب اكل كل ذی ناب من السباع۔ (باقی حاشیہ ص ۱۱۳ پر)

اس کے علاوہ ترمذی اور ابن ماجہ میں خزيمة بن بزرگ کی مرفوع حدیث ہے ”أَوْ يَأْكُلُ الضَّبْعَ أَحَدًا؟“ یہ حدیث اگرچہ عبد الکریم بن ابی الخارق کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ”تحریم کل ذی ناب“ والی بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

(۵) حضرت ابوالدرداء فرماتے ہیں: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کل ذی نہیة وعن کل ذی مجثمہ وعن کل ذی ناب من السباع“ رواہ احمد والبرار باختصار والطبرانی فی الکبیر، و قال البرار: أسناده حسن۔

(۶) عن أبي أمية قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة غزاها، فأمر منادياً، فنادى إن الجنة لا فحل لعاص، ألا وإن للحر الأهلية حوام وكل ذی ناب أو قال کل ذی ظفر، وفي رواية: وكل سبع ذی ظفر أو ناب۔ رواه الطبرانی فی الکبیر فی حدیث طویل تقدّم فی الجائز وفيه ليث بن أبي سليم وهو ثقة ولكنه مدلس وبقية رجاله ثقات۔

مؤخر الذکر دونوں روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۳۹) کتاب الصيد والذبايح، باب فكل ذی ناب أو ظفر وما نهى عنه ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۳ اس بات کی تائید مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے ”عبد الرزاق عن الثوري عن سهيل بن أبي صالح قال: جاء رجل من أهل الشام، فسأل ابن المسيب عن أكل الضبع، فنهاه، فقال له: فإن قومك يأكلونها۔ أو نحو هذا۔ قال: إن قومي لا يعلمون، قال سفيان: وهذا القول أحب إليّ، فقلت لسفيان: فأين ما جاء عن ابن عمر وعلى وغيرهما؟ فقال: أليس قد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن أكل ذی ناب من السباع، فتركها أحب إليّ قال: وبه يأخذ عبد الرزاق“ (ج ۴ ص ۵۱۴، رقم ۱۶۸۴) کتاب المناسك، باب الضبع ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۱۳)

۴ ترمذی میں پوری روایت اس طرح ہے ”عن حبان بن جزة عن أخيه خزيمة بن جزة قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الضبع، فقال: أو يأكل الضبع أحد؟ وسألته عن أكل الذئب، فقال ويأكل الذئب أحد فيه خير؟ (ج ۲ ص ۲) أبواب الأطعمة، باب ما جاء في أكل الضبع۔ اور ابن ماجہ کی روایت اس طرح ہے ”عن خزيمة بن جزة قال: قلت يا رسول الله! ما تقول في الضبع، قال: ومن يأكل الضبع؟“ (ج ۲ ص ۲۳۳) أبواب الصيد باب الضبع ۱۲ مرتب

۵ عبد الکریم بن ابی الخارق: بضم الميم وبالخاء المعجمة، أبو أمية المعلم البصري، نزول مكة، واسم أبيه قيس، وقيل: طارق، ضعيف المزعم، تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۵۱۶، رقم ۱۲۸۵)

ان پر درس ترمذی (ج ۱ ص ۱۹۹) باب النهی عن البول قائماً کے تحت کلام گزر چکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۴، رقم ۱۵۶۲) و تهذيب التهذيب (ج ۶ ص ۲۴۹ تا ۲۵۰)

احادیث اس کی مؤید ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں فتنی اعتبار سے دو اشکالات ہیں اول تو یہ کہ بھی بن سعید قطان نے کہا ہے کہ اس کے راوی ابن ابی عمار نے اس کو مرفوعاً روایت کر کے غلطی کی ہے، دراصل یہ حدیث حضرت عمرؓ پر موقوف تھی، خود امام ترمذیؒ نے بھی جریر بن حازم کے حوالہ سے اس کا موقوف ہونا بیان کیا ہے، لیکن بعد میں حدیث باب کو اصح قرار دیا ہے، بہر کیف اس میں رفع اور وقف کا اختلاف موجود ہے۔  
دوسرے یہی حدیث سنن ابی داؤد میں آئی ہے اور اس میں کھانے کا کوئی ذکر نہیں، پوری روایت اس طرح ہے۔ ”عن جابر بن عبد اللہ قال: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضبیع، فقال: هو صید، ویجعل فیہ كبش إذا صاده المحرم“

ان وجوہ کی بنا پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے ضبیع کے صید ہونے کا مطلب یہ سمجھا کہ وہ حلال ہے حالانکہ شکار حرام جانوروں کا بھی ہوتا ہے۔ اور اس بنا پر ساجا اکل والا حصہ بٹھا دیا۔  
۱۵ اس کے علاوہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک ایسی مرفوع روایت مروی ہے جس میں ”ضبیع“ کی صراحت نہایت موجود ہے ”فہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضب والضبیع وعن الکلب وكسب الحجام ومهر البغی (الدودق) کنز العمال (ج ۲۰ ص ۲۲) کتاب المعیشتہ، الضب ۱۲ مرتب

۱۶ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴) ۱۲ م

۱۷ (ج ۲ ص ۵۳) کتاب الاطعمۃ، باب فی اکل الضبیع ۱۲ م

۱۸ علامہ ابن قدامہؒ نے صید ہونے کی تین شرائط بیان کی ہیں فرماتے ہیں: ”والصید: ما جمع ثلاثۃ اشیاء وهو أن یکون مباحاً أکله، لا مالک له، ممتنعاً الغنی (ج ۳ ص ۵) باب الفدیۃ وحزاء الصید الفصل الرابع۔

معلوم ہو کہ ان حضرات کے نزدیک صید کے لئے ماکول اللحم ہونا ضروری ہے اور حدیث باب میں ”ضبیع“ کو صید قرار دیا گیا ہے، اول تو اس میں کھانے کا صراحت ذکر ہے، دوسرے جس روایت میں اکل کا ذکر نہیں اس میں بھی لفظ ”صید“ کی وجہ سے ضبیع حلال اور ماکول اللحم قرار پائے گا

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ”صید ماکول اللحم“ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ شعر ہے

صید الملوک أرناب و ثقالب و إذا رکت فصیدی الأبطال

امام رازیؒ نے اس شعر کی نسبت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف کی ہے، کما فی نصب الرایۃ، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴) ۱۲ مرتب معنی عنہ



نیز حافظ ماروینی فرماتے ہیں کہ عبد الرحمن بن ابی عمار نقل حدیث میں زیادہ مشہور نہیں اور ثقافت کی مخالفت میں ان کی روایت مقبول نہیں جبکہ حدیث باب سنہ انہی سے مروی ہے اور کل ذی ناب من السباع“ والی حدیث بلاشبہ ثابت اور صحیح ہے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الاغتسال لدخول مکة

عن ابن عمر قال : اغتسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لدخول مکہ بفتح“ یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے، کما ترجمہ الترمذی لیکن دو وجوہ سے اسے قبول کر لیا گیا ہے، ایک تو اس لئے کہ یہ مؤید بالتعامل ہے، دوسرے اس لئے کہ فضائل میں حدیث ضعیف بھی مقبول

لہ عبد الرحمن بن عبد اللہ بن ابی عمار لکنہ ما علمت بہ بأساً۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۵۹)، رقم ۱۲ (۱۰۸۱۴)

لہ قال الحافظ علاء الدین الترمذی فی ”الجہر النقی“ (۲ - ۲۲۵) : حدیث النہی عن کل ذی ناب من السباع صحیح ثابت مشہور مروی عن عدۃ طرق، فلا تعارض بہ حدیث ”الضیع صید“ لآئہ انفرد بہ عبد الرحمن بن أبوعمار، ولس هو بمشہور بنقل العلم، ولا ممن یحتج بہ إذا خالفہ من ہوا ثبت منہ، کذا قال صاحب التہید“ موارد السنن (ج ۶ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب

لہ لم یخرجہ من أئحاب الکتب الستہ غیر الترمذی - قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۰۰) رقم ۱۵۲ (۱۲)

لہ ہی موضع بمکة، وقیل : واد دفن بہ عبد اللہ بن عمر، وهو ایضاً ما أقطعہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عظیم بن الحارث - مجمع بحار الانوار (ج ۲ ص ۱۰۱) ۱۲

لہ چنانچہ وہ فرماتے ہیں : وعبد الرحمن بن زید بن أسلم ضعیف فی الحدیث، ضعفہ أحمد بن حنبل وعلی بن المدینی وغیرہما ولا نعرف ہذا الحدیث مرفوعاً إلا من حدیثہم - ۱۲

لہ تعامل اور تلقی بالقبول کی وجہ سے حدیث ضعیف صحیح کے درجہ میں آجاتی ہے، یہ قاعدہ درس ترمذی (ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶) میں ”احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد“ کے تحت وضاحت کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے، مزید تفصیل

کے لئے دیکھئے ”الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة“ للعلامة اللكنوي (ص ۵۲ و ۵۳) نیز دیکھئے ”التعليق

الحافلة على الأجوبة الفاضلة“ للشيخ عبد الفتاح أبو غدة (ص ۲۲ تا ۲۳) ۱۲ مرتب

ہوتی ہے۔ لیکن اس دو کے قاعدہ کے بارے میں ایک بات یاد رکھنی ضروری ہے :-

فضائل کے باب میں حدیث ضعیف | علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ میں اور حافظ سخاویؒ  
تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے | نے ”القول البدیع فی الصلوٰۃ علی الحبیب الشفیع“ میں حافظ

ابن حجرؒ سے نقل کیا ہے کہ حدیث ضعیف فضائل کے باب میں تین شرائط کے ساتھ مقبول ہوتی ہے۔

① اس کا ضعف بہت شدید نہ ہو فیخرج من الفرد من الکذّابین والمتّهمین  
بالکذب ومن فحش غلطہ۔

② اس کا مضمون شریعت کے اصول ثابتہ میں سے کسی اصل معمول بہ کے تحت داخل ہو، فیخرج  
ما یختص بحیث لا یكون له أصل أصلاً

③ أن لا یعتقد عند العمل به ثبوته، بل یعتقد الاحتیاط، لئلا ینسب الی النبی  
صلی اللہ علیہ وسلم ما لم یقلہ۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل علامہ عبدالحی لکھنویؒ کی کتاب ”الاجوبۃ الفاضلہ“ میں موجود ہے۔

## باب ملجاء فی کراہیۃ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت

سئل جابر بن عبد اللہ : أیرفع الرجل یدیه إذا رأى البیت ؟ فقال :

حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نفعلہ ” بیت اللہ شریف کو دیکھ کر دعا کرنا معتد

لہ لیکن ان دونوں وجوہ کو اس مقام پر ذکر کرنا اس وقت درست ہوتا جبکہ زیر بحث مسئلہ کا مدار صرف حدیث

باب پر ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مسئلہ الباب صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک اور روایت سے ثابت

ہو جاتا ہے ”عن نافع قال : کان ابن عمر إذا دخل أذی الحرام مسک عن التلبیۃ، ثم یبیت بدی

طوی ثم یصلی بہ الصبح ویغتسل ویحدث أن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک۔“

امام بخاریؒ نے اس روایت پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے ”باب الاغتسال عند دخول مکة“ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۷۷)

کتاب المناسک ۱۲ مرتب

۷ دیکھئے (ص ۳۶ تا ۵۹) بحث قبول الحدیث الضعیف فی فضائل الاعمال ۱۲ مرتب

۸ ترمذی کے ہمارے پاس موجود تمام نسخوں میں روایت اسی طرح ہے یعنی ”فکنا نفعلہ“ (بغیر مہزۃ الاستفہام)

جامع الاصول (ج ۳ ص ۱۶، رقم ۱۷۷۷، الباب الحادی عشر فی دخول مکة والغزول بها) میں بھی ترمذی

باقی حاشیہ ص پر

آثار و روایات سے ثابت ہے، جن میں سے سند کے اعتبار سے سب سے زیادہ بے غبار حضرت عمرؓ کا اثر ہے جو مستدرک حاکم وغیرہ میں مروی ہے ”ان عمر کان اذا نظر الى البيت قال: اللهم أنت السلام ومنك السلام فحيتار بنابا للسلام“ ذکرہ الحافظ فی التلخیص و سکت علیہ، چنانچہ اس موقع پر دعا بالاتفاق مستحب ہے۔

البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یہ دعا رفع یدین کے ساتھ ہو یا بغیر رفع کے، امام شافعیؒ نے توفہ فرمایا ہے کہ ”ولست أكره رفع اليدين عند رؤية البيت ولا استحبة ولكن عند حسن“ خود احناف کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں، امام طحاوی نے ترک رفع کو ترجیح دی ہے اور حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کے حوالہ سے روایت اسی طرح نقل کی گئی ہے، لیکن معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۷) کے متن میں ”أفكنا نفعله“ (بہمزۃ الاستفہام) کے الفاظ ہیں، شرح میں بھی حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أفكنا نفعله: الهمزة للإنكار سنن ترمذی کے حاشیہ ”نفع قوت المغتذی (ج ۱ ص ۱۳۵، حاشیہ ۷) میں لکھا ہے ”قوله: فكنا نفعله: الهمزة للإنكار“۔ ملا علی قاری نے بھی ”أفكنا نفعله“ کے الفاظ نقل کئے ہیں۔ مرقاة المفاتیح (ج ۵ ص ۳۱۵) باب دخول مكة والطواف، الفصل الثاني۔ بہر حال اگر روایت ہمزۃ استفہام کے ساتھ مافی جائے تو مطلب بالکل بدل جائیگا۔ نسائی اور ابوداؤد کی روایات سے استفہام والی صورت کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ نسائی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں ”سئل جابر بن عبد اللہ عن الرجل يرى البيت أيدفع يديه؟ قال: ما كنت أظن أن أحدًا يفعل هذا إلا اليهود، حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكن نفعله“ (ج ۲ ص ۳۱۵) کتاب مناسك الحج ترك رفع اليدين عند رؤية البيت) اور ابوداؤد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: ”سئل جابر بن عبد الله عن الرجل يرى البيت يرفع يديه؟ فقال: ما كنت أرى أحدًا يفعل هذا إلا اليهود قد حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكن يفعل“ (ج ۱ ص ۲۵۵، كتاب المناسك، باب فرفع اليد إذا رأى البيت) ۱۲ مرتب معنی عنہ (حاشیہ صفحہ ۱۵۱) ۱۷ دیکھئے التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۲۲۲ و ۲۲۳)، باب دخول مكة وبقية أعمال الحج إلى آخرها) اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۲۵)، باب ما يقول إذا نظر إلى البيت) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۳۱۵ و ۳۱۶)، الدعاء عند رؤية البيت) ۱۲ مرتب

۱۷ (ج ۲ ص ۲۲۵) باب دخول مكة الخ ۱۲ م

۱۸ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۷) اور حافظ ابن حجرؒ نے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ”ليس في رفع اليدين عند رؤية البيت شيء فلا أكرهه ولا أستحبّه“ تلخیص (ج ۲ ص ۲۲۵) باب دخول مكة الخ ۱۳ مرتب

۱۹ یعنی ”عن جابر بن عبد الله أنه سئل عن رفع الأيدي عند البيت فقال: ذلك شيء يفعل اليهود، قد حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يفعل ذلك“۔ طحاوی (ج ۱ ص ۳۱۵) باب رفع اليدين عند رؤية البيت ۱۴ م



اور اسی کو فقہائے حنفیہ کا مسلک بتایا ہے۔

لیکن صاحب فنیۃ الناسک نے متعدد محققین حنفیہ کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے۔ اور ان محققین نے ابن ہمامؒ اور ملا علی قاریؒ کا بھی نام لیا ہے۔  
قائلین استحباب مسند شافعی میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”ترفع الایدی فی الصلاة، واذ ارأی البیت، وعلی الصفا والمروة“ البقیہ اس روایت کے ایک راوی سعید بن سالم القداح متکلم فیہ ہیں۔

نیر امام شافعیؒ ہی نے حضرت ابن جریج سے مرسل روایت کیا ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان إذا رأى البیت رفع یدیه وقال : اللهم زد هذا البیت تشریفاً وتکریماً وتعظیماً ومہابة، وزد من شرفه وکرمه مقن حجتہ واعتقر تشریفاً وتکریماً وتعظیماً وتبراً۔“ لیکن اس میں بھی سعید بن سالم ہیں اور یہ معضل بھی ہے کیونکہ ابن جریج اس کو براہ راست

لے لٹاوی (ج ۱ ص ۲۳۲) ۱۲ م

۲ دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۴۷) باب الاحرام ۱۲ م

۳ دیکھئے مرقاة المفاتیح (ج ۵ ص ۲۱۸) باب دخول مکة والطوان۔ الفصل الثانی ۱۲ م

نکہ دیکھئے مسند الامام الشافعیؒ بترتیب الشیخ محمد عبد الشدنی (ج ۳ ص ۳۳۹، رقم ۸۷۵) کتاب الحج، الباب السادس فیما یلزم الحاج بعد دخول مکة إلى فراغہ من مناسکہ۔ پوری روایت اور سند اس طرح ہے :

”أخبرنا سعید بن سالم عن ابن جریج قال : حَدَّثْتُ عَنْ مُقْسِمِ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ : ”تَرْفَعُ الْأَيْدِي فِي الصَّلَاةِ وَإِذَا رَأَى الْبَيْتَ، وَ

عَلَى الصَّافَا وَالْمَرْوَةِ، وَعَشِيَّةَ عَرَفَةَ، وَالْجَمْعِ، وَعِنْدَ الْجَمْعَيْنِ وَعَلَى الْمَيْتِ“ ۱۲ مرتب

۵ حافظ لکھتے ہیں : سعید بن سالم القداح، أبو عثمان المکی، أصله من خراسان أو الكوفة

صدوق یہم، رُوی بالإرجاء، وكان فقیہاً من كبار التاسعة۔“

تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۹۹، رقم ۱۷۲)

ان کے بارے میں جارحین و معتدّلین کے اقوال کے لئے دیکھئے ”میزان الاعتدال فی نفع الرجال“ (ج ۲

ص ۱۳۹، رقم ۳۱۸۶) ۱۲ مرتب

۶ مسند الامام الشافعیؒ (ج ۳ ص ۳۳۹، رقم ۸۷۷) ۱۲ م

۷ المعضل ہو : ما سقط من اسنادہ اثنان فأكثر علی التوالی۔ تیسیر مسطرح الحدیث للکتور محمود السلیان (ص ۷۷) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں۔

البتہ امام ازرقی نے اس کو "اخبار مکہ" میں اس طرح روایت کیا ہے "عن ابن جریج قال: حدثت عن مكحول أنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأى البيت رفع يديه فقال: اللهم زد هذا البيت تشريقاً لله" پھر بھی اس میں دو جگہ انقطاع باقی رہا۔  
انہی مذکورہ مغامز کی بنا پر امام شافعی اور امام طحاوی رحمہما اللہ نے رفع یدین کو سنت قرار دینے سے انکار کیا ہے، لیکن صاحب غنیۃ الناسک نے ان روایات کو مجموعی طور پر قابل استدلال قرار دے کر حضرت جابرؓ کی حدیث بابؓ کے بارے میں فرمایا ہے کہ "المثبت مقدم علی النافی" واللہ اعلم

## باب جاء في استلام الحجر والركن اليماني دون ماسواها

عن أبي الطفيل قال: كنا مع ابن عباس ومعاوية لا يمر بركن إلا استلمه فقال له ابن عباس: إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يستلم إلا الحجر الأسود والركن اليماني. حجر اسود اور رکن یمانی کے حکم میں یہ فرق ہے کہ اگر حجر اسود کی تقبیل یا استلام کا موقع

۱۔ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۲۴۹) ما یقال عند النظر إلى الکعبة ۱۲ مرتب

۲۔ ایک ابن جریجؓ اور مکحولؓ کے درمیان، دوسرا مکحولؓ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ۱۲ م

۳۔ یعنی "سئل جابر بن عبد الله: أيرفع الرجل يديه إذا رأى البيت؟ فقال حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكلنا فعله" ۱۲ م

۴۔ متاعی قاری نے بھی ان روایات کو ترجیح دی ہے جو مثبت رفع ہیں، بعد میں تمام روایات میں تطبیق کی صورت کو ترجیح قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں "أقول: الأولى الجمع بينهما بأن يحمل الاثبات على أول رؤية والنفى على كل مرة" مرقاة شرح مشکوٰۃ (ج ۵ ص ۳۸۷) باب دخول مكة والطوان ۱۲ مرتب

۵۔ الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۲۱۸) باب من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين - ومسلم ج ۱

۶۔ باب استحباب استلام الركنين اليمانيين في الطوان دون الركنين الآخرين ۱۲ م  
۷۔ وهو الذي في ركن الكعبة القريب باب البيت من جانب الشرق ويقال له الركن الأسود، ارتفاعه من الأرض ذراعان وثلاث أذراع، وقال الأدهري: ارتفاعه من الأرض ثلاثة أذراع إلا سبع أصابع - عمدة القاري

(ج ۹ ص ۲۳۹) باب ما ذكر في الحجر الأسود ۱۲ مرتب

۸۔ حجر اسود کے بالمقابل بیت اللہ کا جنوب مغربی گوشہ ۱۲ م

نہ ملے تو دور سے اشارہ کر کے ہاتھوں کو چوم لینا مسنون ہے۔ لیکن رکن یمانی میں اگر ہاتھ سے استلام کا موقع مل جائے فہما، ورنہ دور سے اشارہ مسنون نہیں ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ حجرِ اسود کی طرح رکن یمانی کی تقبیل ثابت نہیں ہے۔ البتہ امام ازرقیؒ نے ”اخبار مکہ“ میں ایک روایت حضرت مجاہد سے مرسل نقل کی ہے کہ ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستلم الرکن الیمانی ویضع خدۃ علیہ غالباً اسی روایت کی بنا پر امام محمد سے رکن یمانی کی تقبیل کا قول مروی ہے یہ“

نیز امام ازرقیؒ نے متعدد ایسی روایات نقل کی ہیں جن سے حجرِ اسود اور رکن یمانی کے استلام

۱۔ جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہی ہے، وہو قول ابن عمر و ابن عباس و ابی ہریرۃ و ابی سعید و جابر و عطاء بن ابی رباح و ابن ابی ملیکۃ و عکرمۃ بن خالد و سعید بن جبیر و مجاہد و عمرو بن دینار۔

البتہ امام مالک اس بات کے قائل ہیں کہ حجرِ اسود کی تقبیل کا موقع نہ ملنے کی صورت میں ہاتھوں کا چومنا مسنون نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۹ صفحہ ۲۲۱ و ۲۲۲) باب ما ذکر فی الحجر الاسود ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں: فاذا عجز عن استلامہ فلا یشیر الیہ الا رواۃ عن محمد، کذا فی شرح اللباب۔ دیکھیے منہ الخالق علی البحر الرائق (ج ۲ صفحہ ۳۳) باب الإحرام ۱۲ م

۳۔ البحر الرائق (ج ۲ صفحہ ۳۳) باب الإحرام ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ صفحہ ۳۲ و ۳۳) تقبیل الرکن الیمانی و وضع الخدۃ علیہ ۱۲ م

۵۔ چنانچہ صاحب البحر الرائق فرماتے ہیں: ”وأما الیمانی فیستحب ان یتلمہ ولا یقبیلہ، وعند محمد ہو سنۃ، و تقبیلۃ مثل الحجر الاسود“ (ج ۲ صفحہ ۳۳) باب الإحرام

سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک مرفوع روایت سے بھی امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ”ثنا محمد بن محمد نا الرماذی نا یحیی بن ابی بکیر أنا اسرائیل عن عبد اللہ بن مسلم بن ہرمز عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل الرکن الیمانی ویضع خدۃ علیہ“ (ج ۲ صفحہ ۲۹) باب المواقیت رقم ۲۲۲

اس کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ تفصیل کے لئے

دیکھیے البحر الرائق (ج ۲ صفحہ ۳۳) ۱۲ مرتب



کے وقت دعا کی قبولیت کی خاص امید معلوم ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے ”علی الرکن الیمانی ملکان موکلان یؤمنان علی دعاء من یتبعهما وإن علی الأسود مالا یحصى“ رواہ الأذرقی، وفی اسنادہ سعید بن سالم وفیہ مقال -  
**فائدہ** ”اخبار مکہ“ کے مؤلف امام ابوالولید اُذرقیؒ امام بخاریؒ کے ہم عصر ہیں۔ اخبار مکہ میں اکثر وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں، ان کے دادا احمد بن محمد الاذرقیؒ ہیں۔ ان کی کنیت بھی ابوالولید ہے۔ اور یہ امام بخاریؒ کے استاذ ہیں۔ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ان سے روایات لی ہیں۔

لہ مثلاً عن مجاہد قال : من وضع یدہ علی الرکن الیمانی ثم دعا استجیب لہ  
 ”عن مجاہد قال : ما من انسان یضع یدہ علی الرکن الیمانی و یدعو الا استجیب لہ“  
 اخبار مکہ و ما جاء فیہا من الآثار (ج ۱ ص ۳۳) استلام الرکن الیمانی و فضلہ۔  
 یہ دونوں روایات رکن یمانی سے متعلق ہیں، حجرِ اسود اور رکن یمانی دونوں کا تذکرہ جس روایت میں بخاریؒ میں آ رہی ہے۔ ۱۲ مرتب

لہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۳۴) باب ما یقال من الکلام بین الرکن الاسود والیمانی ۱۲ مرتب  
 لہ ابن السیم صاحب ”الفہرست“ نے ان کا نام و نسب اس طرح بیان کیا ہے :  
 ”الأذرقی واسمہ محمد بن عبد اللہ بن احمد بن محمد بن الولید بن عقبہ بن الأذرق“ مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۲) مرتب

لہ اس لئے کہ امام بخاریؒ کی ولادت ۲۵۶ھ میں ہوئی اور وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی (کما فی مقدمہ البخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری ص ۳) اور صاحب اخبار مکہ کی وفات بقول ابن عزم تونسسیؒ ۲۱۲ھ میں اور بقول صاحب کشف الظنونؒ ۲۲۳ھ میں، اور راجح قول کے مطابق اس کے بھی کئی سال بعد ہوئی لہٰذا یظہر من کلام صاحب ”العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین“ دیکھئے مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۳ تا ۱۴) ۱۲ مرتب معنی عنہ  
 لہ چنانچہ فاسی العقد الثمین میں لکھتے ہیں : محمد بن عبد اللہ..... ابوالولید الأذرقی المسکئی مؤلف ”اخبار مکہ“ حدث فیہ عن جماعة، منهم جدہ ابوالولید أحمد بن محمد الأذرقی ”مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۲) مرتب

لہ حوالہ بالا ۱۲

لہ وفی التہذیب : قال الحاکم أبو عبد اللہ فی تاریخ نيسابور : من سمع منہ البخاری بکلمة ابوالولید احمد بن محمد الأذرقی - مقدمہ صحیح بخاریؒ للشیخ احمد علی السہارنفوری (ص ۱۲) مرتب (باقی حاشیہ ص ۱۲ پر)

## باب ماجاء في الصلاة بعد العصر وبعد الصبح في الطواف لمن يطوف

”عن جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : يا بني عبد مناف :

لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار“ اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعی اور امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ طواف کے بعد کی دو رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں بھی ادا کی جاسکتی ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہ اور ایک روایت کے مطابق امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ یہ رکعتیں وقتِ مکروہہ میں ادا نہیں کی جاسکتیں بلکہ فجر اور عصر کے بعد طواف کرنے والے کو یہ چاہئے کہ وہ طواف کرتا رہے اور آخر میں تمام طوافوں کی رکعات طلوع یا غروب کے بعد ایک ساتھ ادا کرے۔

**احناف کے دلائل** | حنفیہ کا پہلا استدلال احادیثِ النہی بعد الفجر وبعد العصر سے ہے جو معنی متواتر ہیں اور مطلق ہیں۔

۱۔ مثلاً دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۸۹) کتاب الانبیاء، باب قول الله عز وجل وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْثَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا۔ ”حدثنا احمد بن محمد المكي قال سمعت ابراهيم بن سعد“ ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۵۷۱)

۲۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۶۱) کتاب المناسک، باب الطواف بعد العصر والنساء (ج ۲ ص ۳۵۲) کتاب مناسک الحج، إباحة الطواف في كل الاوقات۔ وابن ماجه (ص ۱۸۷) أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ماجاء في الرخصة في الصلاة بمكة في كل وقت ۱۲ مرتب

۳۔ عطاء، طاووس، قاسم، عروة بن الزبير اور امام اسحق کا مسلک بھی یہی ہے۔ (عمدة القاری ج ۹ ص ۲۴۱) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

۴۔ حضرت سعید بن جبیر، حسن بصری، مجاہد، سفیان ثوری، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک بھی یہی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۴۱) ۱۲ م

۵۔ کہ ان روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۸۹ و ۲۹۰) کتاب مواقیت الصلوة، باب الصلوة بعد الفجر حتى ترفع الشمس وباب لا تحرق الصلاة قبل غروب الشمس وباب من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر والفجر۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۷) باب من رخص فيهما اذا كانت الشمس مرققة۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۸۱) النہی عن الصلاة بعد الصبح، والنہی عن الصلاة بعد العصر۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۸۷) باب النہی عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر ۱۲ مرتب

دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے ”عن حمید بن عبد الرحمن بن عوف أن عبد الرحمن بن عبد القاری أخبره أنه طاف بالبیت مع عمر بن الخطاب بعد صلاة الصبح، فلما قضی عمر طوافه نظر فلم ير الشمس، فركب حتى أفاح بذی طوی، فصلی رکعتین“  
 تیسرا استدلال مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے جو سند صحیح کے ساتھ مروی ہے ”لم نكن نطوف بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب“  
 چوتھا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے ہے ”أنها قالت : إذا أردت الطواف بالبیت بعد صلاة الفجر أو العصر فطف وأخر الصلاة حتى تغيب الشمس أو حتى تطلع فصل لكل أسبوع ركعتين“

۱۵ اللفظ للموطا (ص ۳۸) کتاب الحج، الصلاة بعد الصبح والعصر في الطواف، وأخرجه البخاری فی صحيحه تعليقاً (ج ۱ ص ۲۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر، والترمذی أيضاً فی الباب تعليقاً حافظ فرماتے ہیں: وقد روينا به عوفی أمالی ابن مندة من طريق سفيان ولفظه ”ان عطفان بعد الصبح سبعاً ثم خرج إلى المدينة فلما كانت بذی طوی وطلعت الشمس صلى ركعتين“ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

۱۶ اس روایت کے بارے میں علامہ عینی فرماتے ہیں ”وروی أحمد فی مسنده بسند صحیح من حدیث ابی الزبیر عن جابر“ عمدہ (ج ۹ ص ۲۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر اور حافظ فرماتے ہیں: وروی أحمد بإسناد حسن عن أبي الزبیر عن جابر“ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹)۔ علامہ بیہقی اس روایت کو مکمل ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”رواه أحمد وفيه ابن لهيعة وفيه كلام وقد حسنوا حديثه“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۵۳) باب اوقات الطواف ۱۲ مرتب  
 ۱۷ مصنف ابن ابی شیبہ کا الدار السلفیہ بمبئی ہند کا جو نسخہ احقر کے پاس موجود ہے، اس میں یہ روایت احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی، قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے متعلقہ مصنف ابن ابی شیبہ کے چند ابواب طبع ہونے سے رہ گئے ہیں، اس لئے کہ کتاب الحج اس کی چوتھی جلد میں ہے جو بسم اللہ الرحمن الرحیم، فی قولہ تعالیٰ: فَصِيَا مَثَلَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ سے شروع ہو رہی ہے، جبکہ تیسری جلد کے آخر میں لکھا ہوا ہے ”تم الجزء الثالث من الكتاب لمصنف والمجد لله وحده“ ويتلو كتاب الحج أوله بسم الله الرحمن الرحيم ما قالوا في ثواب الحج۔“

البتہ حافظ نے ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے ”عن محمد بن فضيل عن عبد الملك عن عطاء عن عائشة“ کے طریق سے یہ روایت نقل کی ہے اور اگے فرماتے ہیں ”وهذا إسناد حسن، فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر۔ علامہ عینی نے بھی ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے اسی طریق سے یہ روایت ذکر کی ہے اور اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۹، ۳۰) مرتب عفی عنہ



پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کے اثر سے ہے ”اِنَّه طاف بعد الصبح فلما فرغ جلس حتى طلعت الشمس“۔

چھٹا استدلال صحیح بخاری میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہے ”اَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَهُوَ بِمَكَّةَ وَأَرَادَ الْخُرُوجَ وَلَمْ تَكُنْ أُمُّ سَلَمَةَ طَافَتْ بِالْبَيْتِ وَأَرَادَتْ الْخُرُوجَ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَقِمْتَ الصَّلَاةَ لِلصَّبْحِ فَطُوفِي عَلَى بَعِيرِكَ وَالنَّاسُ يَصَلُّونَ، فَفَعَلْتَ ذَلِكَ وَلَمْ تَصَلِّ حَتَّى خَرَجْتَ“ یہاں حضرت ام سلمہؓ کا طواف کی رکعتیں حرم میں نہ پڑھنا بجز اس کے کہ کسی وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ فجر کے بعد ان کا پڑھنا درست نہ تھا ورنہ وہ حرم کی فضیلت نہ چھوڑتیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”أَيَّةُ سَاعَةٍ“ سے ساعاتِ غیر مکر وہ مراد ہیں اور اس فرمان کا مقصد بنو عبد مناف کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ آنے جانے والوں کے لئے حرم کا راستہ ہر وقت کھلا رکھیں، دراصل بنو عبد مناف کے مکانات بیت اللہ شریف اور حرم کا احاطہ کئے ہوئے تھے جب یہ دروازے بند کر لیتے تو کوئی آدمی حرم تک نہ پہنچ سکتا، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہ نہیں ہے۔ حدیث باب کا صحیح مفہوم اور زیر بحث مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں بھی گزر چکی ہے۔

## باب ماجاء فی کراہیۃ الطواف عریانا

عن زید بن أشع قال : سألتُ عليًّا بأبي شئٍ بعثتُ ؟ قال : بأربع ، لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة ولا يطوف بالبيت عريان“ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمہ

سہ علامہ عینیؒ نے یہ روایت سنن سعید بن منصور اور مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۷۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ مرتب

سہ (ج ۱ ص ۲۳) باب من صلی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد ۱۲ م

سہ دیکھئے ”الکوکب الدرر“ (ج ۱ ص ۲۸۳) ۱۲ م

سہ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۲۲۳ تا ۲۲۵) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوٰۃ بعد العصر وبعد الفجر ۱۲ م  
سہ الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتب الستہ سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۲) ۱۲ مرتب

کے حج میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کو مکہ مکرمہ بھیجا تھا تا کہ وہ میدانِ عرفات اور منیٰ میں جہاں تمام قبائلِ عرب کا اجتماع ہوتا تھا سورہٴ برات میں نازل شدہ احکام کا اعلان کریں، بعد میں آپؐ نے اسی سلسلہ میں حضرت علیؓ کو بھی بھیجا تھا۔

زید بن اُشع نے حضرت علیؓ سے یہی پوچھا تھا کہ آپ کو کن احکامات کی تعلیم دے کر بھیجا گیا؟ حضرت علیؓ نے اس کے جواب میں چار احکام ذکر کئے جن میں سے ایک ”ولا یطوف بالبيت عریان“، روایت کا یہی حصہ ترجمۃ الباب سے مطابقت رکھتا ہے۔

مشرکین کا طریقہ یہ تھا کہ وہ ننگے ہو کر بیت اللہ کا طواف کرتے تھے اور اپنے اس شنیع فعل کی یہ حکمت بیان کرتے تھے کہ جن کپڑوں میں ہم نے گناہ کئے ہیں انہی کپڑوں میں بیت اللہ کا طواف کرنا بے ادبی ہے۔ حدیثِ باب میں اسی سے روکا جا رہا ہے کہ عریاناً طواف کرنے کی اجازت نہیں، باری تعالیٰ نے بھی ”وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَلَمْنَاهُمْ“ سے اس کی قیاحت بیان فرمائی ہے اور آگے ”يَبْنِيَّ أَدَمَ“ ”خُذُوا مِنْ بَيْنَتِكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ“ سے ستر پوشی کو ضروری قرار دیا ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف میں ستر عورت شرط ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ اگر اس نے کشف عورت کے ساتھ طواف کیا تو اس پر اعادہ واجب ہے۔ اور اعادہ نہ کرنے کی صورت میں دم دینا ضروری ہوگا، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

۱۔ دیکھیے عمدة القاری (۹ ج ۲۶۵) باب لا یطوف بالبيت عریان ولا یحج مشرک ۱۲ م  
۲۔ تفصیل کیلئے دیکھیے معارف القرآن (۳ ج ۵۳۴ تا ۵۴۳) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَلَمْنَاهُمْ“ (سورہ اعراف آیت ۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ سورہ اعراف آیت ۲۸ پ ۱۲ - م

۴۔ سورہ اعراف آیت ۲۸ پ ۱۲ - م

۵۔ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (۶ ج ۴۰۳ و ۴۰۴) میں فرماتے ہیں :

”قال شيخنا رحمه الله : فإن قيل : إن ستر العورة فرض في نفسه ، فكيف يكون واجبا للحج ؟ قلت : لا منافاة بينهما ، فإنه قد يكون الشيء فرضاً في نفسه ، واجبا لغيره . يعني أنه اجتمع هنا امران : فرض و واجب ، فمن طاف عرياناً ارتكب كبيرتين : ترك الفرض وترك الواجب “ ۱۲ مرتب

۶۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے المعنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۳۴) باب ذکر الحج ، ودخول مكة ، مسألة : قال : ويكون طاهراً في ثياب طاهرة - نیز دیکھیے عمدة القاری (۹ ج ۲۶۵) باب لا یطوف بالبيت عریان ۱۲ مرتب

## باب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي الْكَعْبَةِ

عن بلال : أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة . قال ابن عباس لم يصل و لكنّه كبر " یہ فتح مکہ کا واقعہ ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کعبہ میں نماز پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت بلال کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے داخل ہونے کے بعد وہاں نماز بھی پڑھی جبکہ حضرت عبد اللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے وہاں نماز نہیں پڑھی بلکہ صرف تکبیر کہی ہے۔ جمہور نے حضرت بلال کی روایت کو ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ حضرت بلال کی روایت مثبت ہے اور حضرت ابن عباس کی روایت نافی، والمثبت مقدم علی النافی۔

دوسرے حضرت بلال کعبہ میں داخل ہوتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے جبکہ حضرت ابن عباس ساتھ نہیں تھے، اس لئے کہ کعبہ میں داخل ہوتے وقت آپ کے ساتھ کل تین صحابی تھے، ایک حضرت بلال، دوسرے حضرت اسامہ بن زید اور تیسرے حضرت عثمان بن طلحہ، حضرت ابن عباس ساتھ نہ تھے

۱۔ الحدیث لم یخرج من اصحاب الکتب الستة سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۱۲۳) ۱۲ م

۲۔ جیسا کہ مسلم میں حضرت ابن عمر کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۲۸) باب استحباب دخول الکعبۃ وقال البیهقی : وهذا الدخول فی حجتہ، وذكر ابن حبان دخوله صلى الله عليه وسلم البيت مرتين في الفتح وفي حجة الوداع، معارف السنن (ج ۶ ص ۴ و ص ۵) ۱۲ مرتب

۳۔ بخاری میں حضرت ابن عباس کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں " فدخل البيت فكبر في نزاحيه ولم يصل فيه " (ج ۱ ص ۲۱۸) کتاب المناسک، باب من کبر فی نزاحی الکعبۃ

اور حضرت فضل بن عباس کی روایت سند احمد اور معجم طبرانی کبیر میں مروی ہے : " أن النبي صلى الله عليه وسلم قام في الكعبة فسبح وكبر ودعا واستغفر ولم يركع ولم يسجد " (قال الهيثمي) رواه احمد والطبرانی في الكبير بخرو و رجاله رجال الصحيح " مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۹۳) باب الصلوة في الکعبۃ ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ بخاری میں حضرت ابن عمر سے مروی ہے " قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت هو وأسماء ابن زيد وبلال وعثمان بن طلحة " الخ (ج ۱ ص ۲۱۸) کتاب المناسک، باب اغلاق البيت ويصلی فی ای نزاحی البيت شاء ۱۲ مرتب



لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں  
أخبرني أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل البيت دعاني نواحيه كلها ولم  
يصل فيه حتى خرج " اور حضرت اسامہؓ آپ کے ساتھ تھے،

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ کعبہ میں داخل ہونے کے بعد یہ حضرات علیحدہ علیحدہ ہو گئے  
تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناحیہ میں تھے اور حضرت بلالؓ آپ کے قریب، جبکہ حضرت اسامہؓ  
اور حضرت عثمان بن طلحہؓ دوسرے نواحی میں تھے اور کعبہ کا دروازہ چونکہ بند کر دیا گیا تھا، اس لئے  
اندھیرا سخت تھا اور سچ میں ستون بھی حائل تھے اس لئے حضرت اسامہؓ آپ کو نماز پڑھتے ہوئے  
نہ دیکھ سکے، بالخصوص جبکہ آپ نے صرف دو رکعتیں پڑھی تھیں۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مسند ابوداؤد و طیالسی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کعبہ کی اندرونی دیواروں پر تصویریں بنی ہوئی دیکھیں تو ان کو مٹانے کے لئے

۱۔ (ج ۱ ص ۲۹) باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره والصلوة فيها ۱۲ م

۲۔ چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأغلقوا عليهم الباب" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱)  
باب إغلاق البيت، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸) باب استحباب دخول الكعبة ۱۲ مرتب

۳۔ عن عثمان بن طلحة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في البيت ركعتين.... رواه احمد والطبرانی

فی الکبیر ورجال احمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۹) باب ثالث فی الصلاة فی الکعبة

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "وأما نفى أسامة فسيبه أنهم لما دخلوا الكعبة أغلقوا الباب اشتغلوا بالدعاء،

فرأى أسامة النبي صلى الله عليه وسلم يدعو، ثم اشتغل أسامة بالدعاء في ناحية من نواحي البيت، والنبي صلى الله عليه

وسلم في ناحية أخرى وبلال قريب منه ثم صلى النبي صلى الله عليه وسلم، فراه بلال لقربه ولم يره أسامة

لبعدته واشتغاله بالدعاء، وكانت صلوة خفيفة فلم يرها أسامة لإغلاق الباب مع بعده واشتغاله

بالدعاء، وجزاه نفياً عما لبثهم وأما بلال فحققها فأخبر بها. والله اعلم - شرح نووی علی صحیح مسلم

(ج ۱ ص ۲۸) باب استحباب دخول الكعبة۔

وزاد المحافظ في الفتح (ج ۳ ص ۳۷) ، باب من كبر في نواحي الكعبة) : ولأن إغلاق

الباب تكون الظلة مع احتمال أن يحجبه عنه بعض الأعمدة، فنفاها عملاً بظنهم ۱۲ مرتب معنی عند

حضرت اسامہ بن زید کو پانی لانے کا حکم دیا لہذا یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت نماز پڑھی ہو جبکہ حضرت اسامہ بانی لینے کے لئے گئے ہوئے ہوں اس لئے انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کا علم نہ ہو سکا ہو۔

حضرت بلالؓ کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ وہ نہ صرف بیت اللہ میں آپ کے قریب تھے بلکہ جب حضرت ابن عمرؓ نے ان سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پوچھا "ما صنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟" تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کی پوری کیفیت بیان فرمادی کہ "جعل عمودین عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثة أعمدة وراءہ، وكان البیت یومئذ علی ستة أعمدة ثم صلی۔"

۱۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

وقال المحب الطبري: يحتمل ان يكون أسامة غاب عنه بعد دخوله الحاجة، فلم يشهد صلواته انتهى ويشهد ما رواه أبو داود الطيالسي في مسنده عن ابن أبي ذئب عن عبد الرحمن بن مهران عن عمير مولى ابن عباس عن أسامة قال: دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكعبة فرأى صوراً فدعا بدلو من ماء فألتيته به فغضب به الصور، فهذا الإسناد جيد، قال القرطبي: فلعله استصحب النفي لسرعة عوده انتهى" فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۳) باب من کثر فی نواحي الکعبة

لیکن اس دوسرے جواب پر یہ شکال ہوتا ہے کہ حضرت فضل بن عباسؓ بھی "عدم صلوة" کے راوی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ شریف میں داخل ہوئے وقت وہ بھی آپ کے ساتھ تھے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "أن الفضل بن عباس أخبره أنه دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم وأن النبي صلى الله عليه وسلم يصل في الكعبة ولكنه لما خرج فنزل ركع ركعتين عند باب البيت، رواه أحمد وروى الطبراني معناه في الكبير، ورجال أحمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۷۳) باب الصلوة في الكعبة معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباسؓ "عدم صلوة" کی روایت حضرت اسامہ بن زیدؓ سے بھی نقل کرتے ہیں اور حضرت فضل بن عباسؓ سے بھی، حضرت اسامہ بن زیدؓ کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ جس وقت وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کام سے باہر گئے اسی وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں ادا فرمائیں لیکن حضرت فضل بن عباسؓ تو بظاہر اندر ہی رہے ہوں گے۔ ان کے بارے میں صرف پہلا جواب درست ہو سکتا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۸) باب استحباب دخول الکعبة۔ اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "جعل عموداً عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثة أعمدة وراءہ" الخ (ج ۱ ص ۴۲۸) کتاب الصلوة، باب الصلوة بین السور فی غیر جماعۃ ۱۲ مرتب

ذرقانی اور حضرت شاہ صاحب کی رائے میں روایات کو تعدد واقعات پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے، دارقطنی کی ایک ضعیف روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

اسی بنا پر علماء کا اتفاق ہے کہ کعبہ میں نماز پڑھنا جائز اور درست ہے البتہ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ صلاۃ فی الکعبہ کو علی الاطلاق ناجائز کہتے تھے، کیونکہ وہاں پورے کعبہ کا

سہ قال الشيخ السنورى رحمه الله :

"قال شيخنا رحمه الله : وكان من الممكن ان يوفق بين روايتي الإثبات والنفي بالمحل على تعدد

الواقعتين، ولكن المحدثين لم يتوجهوا إليه ومالوا إلى الترجيح

قال الراقم : ولكن قال الذرقاني : أو أنه دخل البيت مرتين، صلى في أحدهما ولم يصل في الآخر

قال المصنف ثم ذكر الذرقاني بعد بحث : فلا يمتنع أنه دخل عام الفتح مرتين، ويكون المراد بالوحدة التي

في خبر ابن عيينة وحدة السفر لا الدخول، وعند الذرقطني من طريق ضعيفة ما يشهد لهذا الجمع

معارف السنن (ج ۶ ص ۴۸ و ۴۹)

سنن دارقطنی میں روایت اس طرح ہے :

"حدثنا الحسين بن اسماعيل ثنا عيسى بن أبي حبيب الصفاور ثنا يحيى بن أبي بكير عن عبد الغفار بن القاسم،

حدثني حبيب بن أبي ثابت حدثني سعيد بن جبيرة عن ابن عباس قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم

البيت، فصلى بين السارين، ثم خرج فصلى بين الباب والحجر ركعتين، ثم قال : هذه القبلة، ثم دخل

مرة أخرى فقام فيه يدعو ثم خرج ولم يصل."

صاحب التعليق المغني "اس کے تحت لکھتے ہیں : "قال البيهقي : هذه الرواية إن صحت ففيه دلالة

على أنه عليه السلام دخل البيت مرتين فصلى مرة وترك مرة إلا أن في ثبوت الحديث نظراً"

سنن دارقطنی مع التعليق المغني (ج ۲ ص ۵) کتاب الصلوة، باب صلاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الکعبہ رقم ۳

مذکورہ روایت حضرت ابن عباس کی تھی سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵، رقم ۳) ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ

کا بھی ایک روایت مروی ہے جس سے تعدد واقعات کا پتہ چلتا ہے :

"حدثنا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ثنا وهب بن بقية ثنا خالد، عن ابن أبي ليلى عن عكرمة بن خالد

عن يحيى بن جعدة عن عبد الله بن عمر قال : دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت ثم خرج وبلال خلفه،

فقلت لبلال : هل صلى ؟ قال : لا، قال : فلما كان الغد دخل تسألت بلالاً هل صلى ؟ قال : نعم، صلى

ركعتين، استقبل الجماعة وجعل السارية عن يمينه"

اس روایت کی سند بھی حسن ہے چنانچہ صاحب التعليق المغني "اس کے تحت لکھتے ہیں : "قال السهيلي في الروض الأثرف :

سند حسن " اگر علامہ سہیلیؒ کے قول کے مطابق اس روایت کو صحیح مانا جائے تو تعدد واقعات والی صورت تقریباً متعین ہو جاتی ہے۔

والله اعلم ۱۲ رشید اشرفی عفی عنہ



استقبال نہیں ہو سکتا بلکہ بعض کعبہ کا استند بار لازم آتا ہے۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جمیع کعبہ کا استقبال شرط نہیں بلکہ بعض کا استقبال کافی ہے، حضرت بلال کی حدیث باب اور وجعلت لح الأرض مسجداً وطموراً<sup>۱۲</sup> سے جمہور کے موقف کی تائید ہوتی ہے

پھر جمہور کے نزدیک کعبہ میں فرائض و نوافل دونوں جائز ہیں۔ البتہ امام مالک فرماتے ہیں کہ نوافل جائز ہیں اور فرائض مکروہ ہیں۔ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ثابت ہے کہ آپ نے داخل کعبہ میں صرف نوافل ادا فرمائے تھے۔

جواب یہ ہے کہ صلوٰۃ فی الکعبہ میں وجہ اشکال صرف یہ بات ہو سکتی تھی کہ اس میں بعض کعبہ کا استند بار ہوتا ہے لیکن اپنے اپنے عمل سے یہ بتا دیا کہ یہ چیز جواز صلوٰۃ کے منافی نہیں ہے لہذا اب نماز میں کوئی اشکال نہ رہا، اور مطلق صلوٰۃ کے ثابت ہونے کے بعد فرائض کے عدم جواز پر کوئی دلیل ہونی چاہئے جو مفقود ہے، لہذا فرائض و نوافل میں کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی کسر الکعبۃ

لو لا أن قومك حديث عهد بالجاهلية لهدمت الكعبة وجعلت لها بابين“

۱۔ وقال به بعض المالكية والظاهرية والطبري - فتح الباري (ج ۳ ص ۳۴۷) باب إغلاق البيت ويصلى في أي نواحي البيت شاء ۱۲ م

۲۔ فی روایۃ جابر بن عبد اللہ، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب التیم، قبیل یاب إذا لم یجد ماءً ولا تراً ۱۲ م  
۳۔ کما بین الترمذی فی الباب، وقال الحافظ: "وقال المازری: المشهور فی المذهب منع صلاة الفرض داخلها وجوب الاعارة، وعن ابن عبد الحكم الإجزاء، وصححه ابن عید البروان العربی، وعن ابن حبيب یعید أبداً، وعن أصبغ إن كان متعدياً، وأطلق الترمذی عن مالك جواز النوافل، وقيدة بعض اصحابه بغير الرواتب وما تشتر فيه الجماعة، وفي شرح العمدة لابن دقيق العيد: كره مالك الفرض أو منعه، فكانه أشار إلى إختلاف النقل عنه في ذلك" فتح الباري (ج ۳ ص ۳۴۷) باب إغلاق البيت و یصلى في أي نواحي البيت شاء ۱۲ مرتب

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۱۵) کتاب المناسک، باب فضل مكة وبنائها۔  
و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۲۹ و ۴۳۰) کتاب الحج، باب نقض الکعبۃ وبنائها ۱۲ مرتب

بیت اللہ شریف کی | کعبہ مشرفہ کی تعمیر دس مرتبہ ہوئی۔

تعمیر کے تاریخی ادوار ① سب سے پہلی تعمیر ملائکہ نے تخلیق آدم سے دو ہزار سال پہلے کی تھی، اور اس کا مقصد بیت معمور کی محاذات میں زمین پر ایک عبادت گاہ تعمیر کرنا تھا

② دوسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام نے تعمیر کیا۔

③ تیسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام کے بعض صاحبزادوں نے تعمیر کیا، یہ تعمیر طوفان نوح کے وقت تک برقرار رہی، اور طوفان کے وقت اٹھالی گئی یا طوفان سے ختم ہو کر مٹ گئی۔

④ چوتھی بار اسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تعمیر کیا بعض حضرات نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو کعبہ کا بانی اول قرار دیا ہے۔ لیکن راجح یہ ہے کہ وہ بانی اول نہیں ہیں، قرآن کریم کا انداز بیان بھی اسی کی تاکید کرتا ہے اس لئے کہ ارشاد ہے ”وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ“ اس میں ”رفع القواعد“ کا ذکر ہے تاسیس کا نہیں، معلوم ہوا کہ کعبہ کی بنیاد پہلے سے موجود تھیں، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انہیں کو بلند کر کے بیت اللہ تعمیر کیا تھا

⑤ پانچویں مرتبہ اسے عمالقہ نے تعمیر کیا۔

⑥ چھٹی مرتبہ اسے بنو جرہم نے تعمیر کیا۔

⑦ ساتویں تعمیر قصی بن کلاب نے کی۔

⑧ آٹھویں مرتبہ قریش نے اجتماعی چن دے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے بعد

اور بعثت سے پہلے کعبہ کی تعمیر کی۔ اس تعمیر میں حجر اسود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے رکھا، اب تک کعبہ کے دو دروازے چلے آتے تھے، ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں، لیکن قریش نے چونکہ حلال کمائی سے تعمیر کا اہتمام کیا تھا اور یہ کمائی کم پڑ گئی تھی اس لئے کعبہ کا کچھ حصہ تعمیر میں آنے سے رہ گیا جسے حطیم کعبہ کہتے ہیں، نیز کعبہ کے دو دروازے تھے قریش نے صرف ایک دروازہ باقی رکھا۔

لے حافظ ابن کثیر کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۲۱) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ“ سورہ حج، نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ ”وَعَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ“ (سورہ بقرہ) ۱۲ مرتب

لے سورہ بقرہ آیت ۱۲۴ پ ۱۲ م

لے نیز مشرقی اور مغربی جانب سے بھی اس کی چوڑائی کسی قدر کم کر دی اور اس کے دروازے کو بھی اونچا کر دیا تاکہ جس کو چاہیں داخل کریں اور جس کو چاہیں روک دیں، اس طرح قریش کی تعمیر میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کے

مفت اہل میں تقریباً چار تغیرات واقع ہو گئے، کمابینا۔ دیکھئے معادن الشن (ج ۶ ص ۴۱۲ و ۴۱۳) ۱۲ مرتب

حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کو بناء ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ فرمایا تھا، لیکن اس خیال سے ارادہ ترک فرما دیا کہ زمانہ جاہلیت کو ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا، اور قریش کے لوگ ابھی نئے نئے مسلمان ہوئے ہیں، ایسا نہ ہو کہ اس پر کوئی خلفشار پیدا کر دیں اور کہنے لگیں کہ کعبہ کو اس کی آبائی بنیادوں سے گرایا جا رہا ہے۔ اس طرح یہ بات فتنہ کی صورت میں عرب میں پھیل جائے۔

⑨ نویں مرتبہ حضرت عبداللہ بن الزبیر نے اپنے عہد خلافت میں کعبہ کو از سر نو تعمیر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے پیش نظر اسے بناء ابراہیمی پر تعمیر فرمایا۔

⑩ دسویں بار اسے حجاج بن یوسف نے تعمیر کیا اور حضرت عبداللہ بن الزبیر کے بیٹے امانہ کو چھوڑ کر پھر اسے قریش کی بنیادوں پر کعبہ کو تعمیر کیا، چنانچہ پھر عظیم باہرہ گئی اور کعبہ کا دروازہ ایک ہو گیا۔

اس کے بعد ہارون رشید نے گیارہویں مرتبہ اس کو بناء ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ کیا لیکن امام مالکؒ نے ان کو روک دیا اور فرمایا کہ اگر آپ نے ایسا کیا تو مجھے اندیشہ ہے کہ کعبہ کی تعمیر اور انہدام بازیچہ سلاطین بن کر رہ جائے۔ ہارون رشید نے امام مالکؒ کا مشورہ قبول کیا اور تعمیر کا ارادہ ترک کر دیا۔ اس وقت سے اب تک کعبہ مکرمہ حجاج بن یوسف ہی کی تعمیر پر چلا آ رہا ہے، ہر تین تو اگرچہ بار بار ہوتی رہی ہیں، لیکن بناء وہی ہے۔

۱۱ کعبہ مشرفہ کی تعمیر کے تاریخی ادوار کی مذکورہ تفصیل کسی قدر کمی اور زیادتی کے ساتھ حارث اسنن (ج ۱ ص ۱۳۲ تا ۱۴۱) سے ماخوذ ہے، وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

۱۲ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: ”حکى ابن عید البر وتبعه عیاض وغیرہ عن الرشید أو المہدی أو المنصور أنه أراد أن يعيد الکعبة علی ما فعله ابن الزبیر، فاستدہ مالک فی ذلك، وقال: أخشى أن یصیر ملعبة للملوك، فترکہ“ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۵۴) باب فضل مکة وبنیائہا ۱۲ مرتب

۱۳ اس تشریح کے مطابق دسویں مرتبہ کی تعمیر بیت اللہ کی آخری تعمیر ثابت ہوئی اور گیارہویں مرتبہ تعمیر کی نوبت نہ آئی۔ ان دس مرتبہ کی تعمیرات کو ایک شاعر نے چند اشعار میں بیان کیا ہے۔

|                              |                          |
|------------------------------|--------------------------|
| بنی بیت رب العرش عشر فخذهم   | ملائکة الله الکرام و آدم |
| فشیث و ابراهیم ثم عاتق       | قصی قریش قبل هذین جرهم   |
| وعبد الاله بن الزبیر بن کنذا | بناء لحجاج وهذا تمم      |

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



بہر حال حدیث باب سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کسی مستحب کام کے کرنے سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو اور مسلمانوں میں افتراق کا خطرہ ہو تو اس مستحب کام کو ترک کر دینا چاہئے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الصلاة فی الحجر

عن علقمة بن ابی علقمة عن أبیہ "ترمذی کے اکثر نسخوں میں سند اسی طرح ہے جبکہ نسائی کی روایت میں سند اس طرح ہے: "حدثنی علقمة بن ابی علقمة عن أمّہ عن أبیہ" اور ابوداؤد میں سند اس طرح ہے "عن علقمة عن أمّہ" یہی سند درست ہے اس لئے کہ علقمة اکثر اپنی والدہ ہی سے روایت کرتے ہیں جن کا نام مرجانہ ہے، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ نسائی اور ترمذی کے نسخوں میں تصحیف ہوئی ہے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

موارف السنن (ج ۴ ص ۴۵) بحوالہ تفسیر جمل - ۱۳۹ھ میں سید ابی بیت شریف کو بہت نقص پہنچا اور بیت اللہ شریف تقریباً منہدم ہو گیا اور سلطان مراد خان عثمانی نے اسے دوبارہ تعمیر کیا۔ یہ تعمیر ۱۰۴۰ھ میں مکمل ہوئی، راجح یہی ہے کہ یہ مستقل تعمیر تھی اس طرح بیت اللہ شریف کی تعمیرات کا عدد گیارہ ہو جاتا ہے اور آخری تعمیر سلطان مراد بن سلطان احمد عثمانی کی قرار پاتی ہے۔  
محمد علی بن علان نے تین ابیات میں ان گیارہ تعمیرات کا ذکر کیا ہے

|                              |                            |
|------------------------------|----------------------------|
| بنی الکعبۃ أملاک، آدم، ولدہ  | شیت، فابراہیم، ثم العالفۃ  |
| وجرہم، قصی، مع قریش، وتلوہم  | ہو ابن زبیر ثم حجّاج لاحقہ |
| ومن بعد ہذا قد بنی البیت کلہ | مراد بنی عثمان فشید رونقہ  |

اس آخری تعمیر سے مطلق مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۳۵۵ تا ۳۶۲)، نیز دیکھئے تاریخ مکہ

المکرمۃ (ج ۲ ص ۱۰۲ تا ۱۰۳) ۱۲ مرتب مہی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ جبکہ بعض نسخوں میں سند اس طرح ہے "عن علقمة بن ابی علقمة عن أمّہ عن أبیہ" مثلاً سنن ترمذی طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، بتحقیق الشیخ محمد نواد عبدالباقی، دیکھئے (ج ۳ ص ۲۲۵، رقم ۸۶۶) ۱۲ م  
۱۸ (ج ۲ ص ۳۲) کتاب مناسک الحج، الصلوۃ فی الحجر ۱۲ م

۱۹ (ج ۱ ص ۲) باب الصلاة فی الکعبۃ ۱۲ م (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عن عائشة قالت: كنت أحب أن أدخل البيت فأصلي فيه، اس کی تفصیل ازرقی کی "اخبار مکہ" میں حضرت سعید بن جبیر کی روایت سے معلوم ہوتی ہے "أن عائشة سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يفتح لها الباب ليلاً، فجاء عثمان بن طلحة بالملحمة بالمفتاح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله! إنها لم تفتح بليل قط، قال: فلا تفتحها، ثم قال لعائشة ان قومك لما بنوا البيت قصرت بهم النفقة، فتركوا بعض البيت في الحجر فأدخل الحجر فصلي فيه۔"

ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ دن میں پردہ کی وجہ سے بیت اللہ شریف میں داخل نہ ہوئی ہوں پھر چونکہ بیت اللہ شریف کا دروازہ رات کو نہیں کھولا جاتا تھا اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پسند نہ فرمایا کہ آپ کے اہل بیت کی وجہ سے بیت اللہ کے عام رواج میں کوئی خلل پڑے اور بیت اللہ شریف کے دربانوں کو اپنی عادت تبدیل کرنی پڑے، اس لئے آپ نے حضرت عائشہؓ کو حجر میں نماز پڑھنے کا حکم فرمایا۔

"فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فأدخلني الحجر وقال: صلى في الحجر إن أردت دخول البيت فإنما هو قطعة من البيت، ولكن قومك استقصروه حين بنوا الكعبة فأخرجوه من البيت"

"حجر" (بکسر الحاء) بیت اللہ کی شمالی دیوار کے بعد چھ ذراع کی جگہ کو کہتے ہیں، بعض نے کہا کہ سات ذراع کی جگہ کو، اور اس کے بعد نصف دائرے کی صورت میں جو جگہ ہے اس کو حلیم کہتے ہیں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۱۷ چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: "أما أمّة فاسمها مرجانة، ذكرها ابن حبان في الثقات"

عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب فضل مکة وبنیائہا ۱۲ مرتب

۱۸ حافظ ابن حجر اور علامہ عینی نے تو ترمذی اور نسائی کی روایات بھی "عن أمّة" کی سند سے ذکر کی ہیں،

معلوم ہوا کہ ترمذی اور نسائی کے بھی بعض نسخوں میں ابوداؤد کے مطابق "عن أمّة" کی سند سے روایت

آئی ہے۔ دیکھیے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۵۳) باب فضل مکة وبنیائہا۔ وعمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب فضل

مكة وبنیائہا ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷)

۱۹ (ج ۱ ص ۲۱۱) المجلس في الحج وما جاء في ذلك ۱۲

کبھی عظیم نصف دائرہ اور حجر کے مجموعہ کو بھی کہا جاتا ہے؛ حجر ہی وہ جگہ ہے جہاں حضرت اسماعیل اور حضرت ہاجر علیہما السلام کی قبریں ہیں کما ہوا المعروف، چنانچہ بعض تابعین مثلاً حضرت عمر بن عبد العزیز وغیرہ کے آثار سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے، اور خالد بن عبد الرحمن بن خالد بن سلمہ المخزومی کہتے ہیں کہ وہ جگہ جہاں حضرت اسماعیل کی قبر ہے میزاب اور حجر کے مغربی دروازہ کے درمیان ہے۔

پھر عظیم کو عظیم اس لئے کہا جاتا ہے "لأن الناس كانوا يحطمون هنالك بالأيمن" یعنی لوگ وہاں قسموں کے لئے ہجوم کیا کرتے تھے جس کی وجہ سے اس کو عظیم کہا جانے لگا۔

"حجر کے بیت اللہ کا حصہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے اس لئے کہ یہ وہی حصہ ہے جسے قریش نے بناء کعبہ کے وقت چھوڑ دیا تھا، کما فی حدیث الباب، البتہ عظیم کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ بیت اللہ کا جز ہے یا نہیں؟

۱۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۲۔ چنانچہ علامہ ابن الاثیر حضرت اسماعیل علیہ السلام کے بارے میں لکھتے ہیں: "ودفن عند قبر أمه هاجر بالحجر"

الکامل فی التاريخ (ج ۱ ص ۱۲۵) ذکر خبر ولد اسماعیل بن ابراہیم ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ حسان الانماطی کہتے ہیں: "قال: رأيت عمر بن عبد العزيز في الحجر فسمعتة يقول: شكا اسماعيل عليه السلام الى ربه عز وجل حرمة فأوحى الله تعالى اليه أني أفتح لك باباً من الجنة في الحجر، يجرى عليك منه الروح الى يوم القيامة وفي ذلك الموضع توفي"۔

نیز صفوان بن عبد اللہ بن صفوان جی کہتے ہیں: "حضر ابن الزبير الحجر فوجد فيه سقفا من حجارة خضر فسأل قريشاً عنه فلم يجد عند أحد منهم فيه علماً، قال: فأرسل إلى عبد الله بن صفوان فسأله فقال: هذا قبر اسماعيل عليه السلام فلا تحركه، قال فتركه"۔

دونوں روایات کے لئے دیکھئے "أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار" (ج ۱ ص ۲۱۶) ذکر الحجر۔

ان دونوں روایات سے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قبر کے بارے میں پتہ چلتا ہے اور حضرت ہاجر علیہما السلام کی قبر کے بارے میں ہم سمجھتے "الکامل لابن الاثير" کا حوالہ ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

۴۔ أخبار مكة (ج ۱ ص ۲۱۶) ذکر الحجر ۱۲ م

۵۔ کذا ذکر الأذرقی عن ابن جریج فی أخبار مكة (ج ۲ ص ۲۱۶) ما جاء في الحطيم وأين موضعه) ولكنه ذكر عن أن الحطيم ما بين الركن والمقام وزمزم والحجر ۱۲ اذا ستافو محترم دام اقبالہم۔

۶۔ عظیم کی وجہ تسمیہ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۲ ص ۱۳۹ و ۱۴۰، مادة "عظیم") ۱۲ م

۷۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) باب فضل مكة وبنيانها۔ واضح رہے کہ حجر کا اطلاق عظیم پر پہ بھی ہوتا ہے ۱۲ م



بہر حال مصلیٰ کا اس طریقہ سے نماز پڑھنا کہ صرف حجر کا استقبال ہو رہا ہو اور بیت اللہ کے کسی حصہ کا استقبال نہ ہو رہا ہو، درست نہیں اس لئے کہ استقبال قبلہ کی شرط دلائل قطعیہ سے ثابت ہے۔ جبکہ حجر کا بیت اللہ کا جزو ہونا اخبارِ آحاد سے ثابت ہے جو ظنی ہیں۔ لہذا حجر کا بیت اللہ کا جزو ہونا قطعی نہ ہو اس لئے صرف اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے استقبال قبلہ کی شرط قطعی طور پر پوری نہ ہو سکے گی، اسی لئے نماز بھی درست نہ ہوگی۔ پھر جب حجر کا حکم ہے تو صرف حطیم کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے بطریقِ اولیٰ نماز نہ ہوگی۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والركن والمقام

عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : نزل الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بياضاً من اللبن ، فسودته خطايا بني آدم ، اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے

۱۔ چنانچہ علامہ عبدالحی کہنوی لکھتے ہیں : وإنما فرض استقبال القبلة لقوله تعالى «قُولِ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَاكُونُوا وَجْهَكُمْ شَطْرَهُ» (سورہ بقرہ آیت ۱۴۴، پ - ۴) قال بعض المفسرين : معنى الشطر الوسط ، فمعناه قول وجهك وسط المسجد الحرام وهو الكعبة ، فإنها واقعة في وسط المسجد الحرام ، وإليه مال القاضى البيضاوى ، وأخرج ابن أبي حاتم عن رفيع قال : شطره تلقاء بلسان الحبش ، فالمراد بالمسجد الحرام هو الكعبة

پھر آگے چل کر علامہ کہنوی لکھتے ہیں : «وفي الباب أحاديث كثيرة أغنانى شهرتها عن ذكرها ههنا» دیکھئے السعایہ فی کشف مافی شرح الوقایہ (ج ۲ ص ۶۵) باب شروط الصلاة ، استقبال القبلة - نماز میں استقبال قبلہ کی شرط اجماع سے بھی ثابت ہے ، چنانچہ ابن رشد لکھتے ہیں : «اتفق المسلمون على أن التوجه نحو البيت شرط من شروط صحة الصلاة لقوله تعالى «وَمِنْ حَيْثُ خُوجِتَ قَوْلِ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» أما إذا أبصر البيت فالفرض عندهم هو التوجه إلى عين البيت ، ولا خلاف في ذلك» بلاء المبتدئ ونهاية المقتصد (ج ۱ ص ۱۸) الباب الثالث من الجملة الثانية في القبلة ۱۲ مرتب عن

۱۱۔ مثلاً حضرت عائشہ کی حدیث باب ۱۲ م

۱۲۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۹۱) باب فضل مكة وبنائها - اور معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱۹) ۱۲ مرتب  
۱۳۔ الحدیث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد قواد عبد الباقي - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۱، طبع بیروت) ۱۲ م

کہ حجرِ اسود کا استلام کرنے والوں کے گناہوں کی سیاہی پتھر پر منکس ہو گئی اور احادیث صحیحہ کی خبر کے بعد اس میں شک کی گنجائش نہیں اور یہ کہنا درست نہیں کہ تاریخ سے حجرِ اسود کا کسی وقت سفید ہونا ثابت نہیں اس لئے کہ یہ زمانہ قبل از تاریخ کی بات بھی ہو سکتی ہے اور بعد کی ہو تب بھی احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں تاریخ کی کوئی وقعت نہیں ہے۔

دوسرا مطلب بعض لوگوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ خطایا کا مطلب یہ ہے کہ نبی آدم کی غلطی کی وجہ سے یہاں کئی مرتبہ آگ لگی اور اس کی وجہ سے حجرِ اسود سیاہ ہو گیا ہے۔

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲)۔

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں: "اعترض بعض الملحدین علی الحدیث الماضی، فقال: کیف سؤدته خطایا المشرکین ولم تبیضه طاعات اهل التوحید، وأجیب بما قال ابن قتیبہ: لو شاء الله لکانت ذلك، وإنما أجرى الله العادة بأن السواد یصبغ ولا ینصبغ علی العکس من البیاض"۔ (ج ۳ ص ۳۷)

باب ما ذکر فی الحجر الأسود۔

علامہ جزیری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲) میں لکھتے ہیں: "و یقول شیخنا (الأنور): ولا یلزم ما یقال: انه کیف لا یدبضه حسناتهم وسؤدته خطایا هم لأن النتيجة تابعة للأخص الأرذل دائماً"۔ ۱۲ مرتب

۲۔ مذکورہ اعتراض و جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲) ۱۲ م

۳۔ چنانچہ اخبار مکہ میں بناء کعبہ متعلق محمد بن اسحاق کی ایک طویل روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "فلما وضع جبریل الحجر فی مکانہ و بنی علیہ ابراہیم وهو حینئذ یتلأؤ تلاً لؤاً من شدة بیاضہ، فأضاء نورہ شرقاً وغرباً ویناً وشاماً، قال: فكان نوره یضئ إلی منتهی أنصاب الحرم من کل ناحیة من نواحی الحرم قال: وإنما شدة سواده لأنه أصابه الحریق مرة بعد مرة فی الجاهلیة والإسلام، فأما حقیقة فی الجاهلیة فانه ذهبت امرأة فی زمن قریش تجمر الکعبة، فطارت شرارة فی أستار الکعبة، فاحترقت الکعبة واحترق الرکن الأسود، واسود وتوهنت الکعبة، فكان هو الذی هاج قریشاً علی هدمها وبنائها، وأما حقیقة فی الإسلام ففی عصر ابن الزبیر آیام حاصره الحصین بن نمیر الکندی، احترقت الکعبة واحترق الرکن ففلق بثلاث فلق حتی شد شعبه بن الزبیر بالفضة، فسواده لذلك" (ج ۱ ص ۶۶۵)

ما ذکر من بناء ابراہیم الکعبة۔

مزید روایات کے لئے دیکھئے اخبار مکہ (ج ۱ ص ۱۹) باب ما جاء فی حریق الکعبة۔ و (ج ۱ ص ۱۹)

باب ما جاء فی بناء ابن الزبیر الکعبة۔ و (ج ۱ ص ۳۲۹ و ۳۲۹) ما جاء فی فضل الرکن الأسود ۱۲ مرتب عن اللہ عند

بعض حضرات نے حدیث کا یہ مطلب بھی بیان کیا ہے کہ یہاں ”خطایا“ سے مراد عام گناہ نہیں بلکہ ایک خاص غلطی ہے، وہ یہ کہ اہل جاہلیت حجرِ اسود کو بائٹھ وغیرہ لگاتے ہوئے صفائی کا اہتمام نہ کرتے تھے جس سے وہ سیاہ ہو گیا، اس بارے میں امام ازرقیؒ نے ”اخبار مکہ“ میں بعض روایات بھی نقل کی ہیں۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی تقصیر الصلاة بمئی

عن حارثة بن وهب قال: صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم بمئی آمن

لہ مذکورہ قول کا کوئی صریح حوالہ تلاشِ بسیار کے باوجود نہیں مل سکا، البتہ ”اخبار مکہ“ (ج ۱ ص ۳۲۹ تا ۳۲۹) باب ماجاء فی فضل الرکن الاسود میں چند ایسی روایات مروی ہیں جن سے اس قول کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے:

(۱) عطاء بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں: ”الرکن حجر من حجارة الجنة، ولولا ما مشته من الأنجاس لكان كما نزل“

(۲) عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں: ”كان الحجر الأسود أبيض كاللبن وكان طوله كعظم الذراع، وما

اسوداده إلا من المشركين كانوا يمسحونه“

(۳) عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی سے مروی ہے: ”لولا ما مشته من أنجاس الجاهلية وأرجاسهم ما صعد

ذو عاقبة إلا برا“

(۴) عثمانؓ کہتے ہیں: ”أخبرني زهير أنه بلغه أن الحجر من رضراض (الحصى الذي يجري

عليه الماء - م) ياقوت الجنة وكان أبيض يتلأأ، فسودّه أرجاس المشركين وسيعود إلى ما كان عليه“

(۵) عن عبد الله بن عباس أنه كان يقول: لولا أن الحجر تمسه الحائض وهي لا تشعر والجنب

وهو لا يشعر ما مشته أجذر ولا أبرص إلا برا“

لیکن بظاہر ان روایات میں ”ارجاس“ و ”انجاس“ سے معنوی حکمی ناپائیاں مراد ہیں، اس سے ظاہری میل کیل

کا اثبات اس سے مشکل ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ ”ارجاس“ و ”انجاس“ سے ظاہری و معنوی دونوں قسم کی ناپائیاں مراد ہیں ۱۲ م

لہ معنی بانکسر و التئوين، فی درج الوادی الذی ینزلہ الحاج ویرمی فیہ الجار، من الحرم، سقی

بذلك لما معنی بہ من الدماء ای: یراق، قال اللہ تعالیٰ: ”مَنْ مَتْنِي يَمْتَنِي“، وقيل: لأن آدم عليه السلام

تمتنی فیہا الجنة، قيل: معنی من مہبط العقبة إلى محتر، وهو مذکور معروف، وقال ابن الأعرابي: امني

القوم ومعنی اللہ الشئ: قدره، وبہ سُمی مئى، وقال ابن شميل: سُمی مئى لأن الكيش مئى به أى ذبح

وهی بليدة على فرسخ من مكة طولها ميلان“ وراجع للتفصيل معجم البلدان (ج ۵ ص ۱۲) ۱۲ مرتب

لہ الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب تقصیر الصلاة فی السفر، باب الصلاة بمئى -

وأكوداؤد في سننه (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب المناسك، باب القصر لأهل مكة والبخارى في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۵)

کتاب المناسك باب الصلاة بمئى ۱۲ م



ماکان الناس و اکثرہ رکعتیںؑ مطلب یہ کہ قصر صلوٰۃ کی اجازت کے ساتھ ”اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا“ کے جو الفاظ آئے ہیں ان سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قصر صلوٰۃ کی اجازت حالت خوف کے ساتھ مشروط ہے لیکن راوی کہتے ہیں کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایسی حالت میں قصر کیا ہے جبکہ نہ دشمن کا خوف تھا اور نہ ہی ہماری تعداد کم تھی، اس سے معلوم ہوا کہ خوف قصر کے لئے شرط نہیں اور قرآن کریم میں مفہوم شرط معتبر نہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز میں قصر کیا تھا، اس قصر کی علت میں اختلاف ہے، جہود یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، عطاءؒ اور زہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مطلب یہ کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منیٰ میں دو رکعتیں اس حال میں پڑھیں کہ لوگ پہلے کے مقابل میں سب زیادہ مامون اور تعداد کے اعتبار سے سب سے زیادہ کثیر تھے۔

واضح رہے کہ ”آمن ماکان الناس و اکثرہ“ میں ”آمن“ سے اسم تفضیل کا صیغہ جس کی افتاح ”ماکان الناس“ کی طرف ہو رہی ہے اور ”ماکان الناس“ میں ”ما“ مصدر یہ ہے پھر ”آمن“ ”صلیت“ کی ضمیر سے حال واقع ہے اور ”اکثرہ“ کا عطف ”آمن“ پر ہے اور ضمیر مجرور ”ماکان الناس“ کی طرف لوٹ رہی ہے۔ دیکھیے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۳)۔

علامہ سندھی نقل کرتے ہیں: ”قال أبو البقاء: آمن وأكثر منصوبان نصب الظرف، والتقدير: زمن آمن ماکان الناس“ فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه“ حاشیہ سندھی علی الشافعی۔ (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب تقصیر الصلاة في السفر، باب الصلاة بمنى ۱۲ مرتب

۱۳ پوری آیت اس طرح ہے ”وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا“ (سورہ نساء آیت ۱۰۱) یعنی: اور جب تم زمین میں سفر کرو، سو تم کو اس میں کوئی گناہ نہ ہوگا کہ تم نماز کو کم کر دو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم کو کافر لوگ پریشان کریں گے ۱۲ مرتب ۱۳ دیکھیے مجموعہ رسائل ابن عابدین جلد اول، شرح عقود رسم المفتی (ص ۲۱ تا ۲۲)۔

اور حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”وأما قوله تعالى: (إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا) فقد يكون هذا مخرج مخرج الغالب حال نزول هذه الآية، فإن في مبدأ الإسلام بعد الهجرة كان غالب أسفارهم مخوفة، بل ما كانوا ينهضون إلا إلى غزو عام أو في سرية خاصة، وسائر الأحيان حرب للإسلام وأهله، والمنطق إذا خرج مخرج الغالب أو على حادثة فلا مفهوم له، كقوله تعالى (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبُعَاثِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) وكقوله تعالى (وَرَبَايَاكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَاءِكُمْ) الآية۔ تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۲۴، طبع دار الاندلس، بیروت) ۱۲ مرتب عافاه اللہ۔

۱۴ کما فی حدیث حارث بن دھب فی ابواب ۱۲ م

ہے کہ یہ قصر سفر کی بنا پر تھا، چنانچہ ان کے نزدیک اہل مکہ کے لئے منیٰ میں قصر نہیں ہوگا جبکہ امام مالک، امام اوزاعی اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر کرنا اسی طرح مناسک حج میں سے ہے جیسے عرفات و مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین، لہذا جو لوگ مسافر نہ ہوں بلکہ مکہ یا اس کے آس پاس سے آئے ہوں وہ بھی منیٰ میں قصر کریں گے۔  
امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز کے بعد مقیمین کو اتمام کی ہدایت نہیں فرمائی جیسا کہ آپ کا معمول تھا، معلوم ہوا کہ یہ قصر بوجہ سفر نہ تھا بلکہ مناسک حج میں سے تھا اور اہل مکہ پر بھی واجب تھا۔

جمہور کی طرف سے علامہ خطابؒ فرماتے ہیں کہ ”فصلیٰ بنا رکعتین“ سے اس بات پر استدلال کرنا درست نہیں کہ منیٰ میں قصر صلوٰۃ کرے گا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تو منیٰ میں مسافر تھے اور آپ نے مسافروں والی نماز پڑھی، جب تک نماز سے فراغت کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اتمام کا حکم دینے کا تعلق ہے سو آپ نے اس کی ضرورت اس لئے محسوس فرمائی کہ پہلے آپ اس کی وضاحت فرما چکے تھے، خصوصاً جبکہ یہ مسئلہ بھی بالکل واضح اور عام تھا۔  
امام مالکؒ نے موطائیں نقل کیا ہے ”أن عمر بن الخطاب لما قدم مكة صلى بهم ركعتين ثم انصرف فقال يا اهل مكة، اتموا صلاتكم فإننا قوم سفر“ اس کے بعد امام مالکؒ فرماتے ہیں: ”ثم صلى عمر بن الخطاب ركعتين بمنى ولم يبلغنا أنه قال لهم شيئاً“ اس کا جواب بھی وہی ہے جو علامہ خطابؒ نے دیا ہے کما نقلنا

علامہ خطابؒ کا مذکورہ جواب علی سبیل التسليم تھا، امام مالکؒ کی دلیل کا ایک دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے، جو علی سبیل الازکار ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۳۲ و ۴۳۳) ۱۳ م

۲۔ دیکھئے عارفۃ الأحوذی (ج ۲ ص ۱۱۳ و ۱۱۴) باب فقصر الصلاة بمنى ۱۲ م

۳۔ چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے ”قال: غزوت مع رسول الله ﷺ وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثمان عشرة ليلة لا يصلي إلا ركعتين، ويقول: يا أهل البلد:

صلوا أربعاً فإننا قوم سفر“ (ج ۱ ص ۱ ص ۱ ص ۱) كتاب الصلاة، باب متى يتم المسافر ۱۲ مرتب

۴۔ معالم السنن فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱ ص ۱) كتاب المناسك، باب القصر لأهل مكة ۱۲ م

۵۔ (ص ۲۲۹) كتاب الحج، صلاة منى ۱۲ م



سے فراغت کے بعد اتمام کا حکم نہیں دیا، ہو سکتا ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو لیکن یہ بات ہم تک مقول ہو کر نہ پہنچ سکی ہو اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ عدم ذکرِ شئی عدم شئی کو مستلزم نہیں ہے۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر آپ کی مذکورہ دلیل کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج کا ایک جز ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اہل منیٰ بھی حج کرتے وقت منیٰ میں قصر کریں حالانکہ ان کے حق میں قصرِ صلوٰۃ کے آپ بھی قائل نہیں۔ واللہ اعلم

**فائدہ** مناسک حج میں ایک بات خاص طور پر یہ نظر آتی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے بہت سے معروف قاعدوں کو توڑا ہے تاکہ یہ بات ذہن نشین ہو جائے کہ کسی بھی فعل میں بذاتہ کچھ نہیں رکھا، اصل چیز اتباعِ حکم ہے، چنانچہ آٹھ ذی الحجہ کو منیٰ میں اُس دن کی آخری چار اور اگلے دن کی فجر کی نماز پڑھنے کے سوا کوئی کام نہیں ہے، حالانکہ مسجدِ حرام میں ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ کے برابر ہے۔ لیکن آج حکم یہ ہے کہ مسجدِ حرام کو چھوڑ کر صحرائیں نمازیں پڑھو، اس میں تربیت یہ دینی ہے کہ جب تک اللہ کا حکم تھا مسجدِ حرام میں نماز پڑھنا باعثِ ثواب تھا اور جب اللہ کا دوسرا حکم آگیا تو اب وہاں نماز پڑھنا خلافِ سنت اور صحرائیں نماز پڑھنا زیادہ موجبِ ثواب ہے۔

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۳) بزیادة وایضاح ۱۲ م

۲۔ یہ جواب زیادت وایضاح کے ساتھ امام طحاوی کے کلام سے ماخوذ ہے کما فتل العینی فی العمدۃ

(ج ۱ ص ۱۹) أبواب تقصیر الصلاة، باب الصلاة بمنی ۱۲ مرتب

۳۔ خاتمہ موطا مالک میں وہ فرماتے ہیں: "وإن کان أحد ساکناً بمنی مقيماً به فإن ذلك یتقصر الصلاة بمنی" (ص ۲۹) کتاب الحج، صلاة منی۔

لیکن یہ ساری بحث اس بنیاد پر ہے کہ امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج میں سے ہونے کی وجہ سے ہے لیکن بعض حضرات نے اس کو رائج قرار دیا ہے کہ امام مالک کے نزدیک بھی منیٰ وغیرہ میں قصر سفر کی وجہ سے ہے نہ کہ کی وجہ سے نہیں البتہ دوسرے اسفار میں تو قصرِ صلوٰۃ کے لئے تحدیدِ مسافت ہے لیکن مکہ سے منیٰ وغیرہ کے سفر میں قصرِ صلوٰۃ کے لئے تحدیدِ مسافت نہیں۔ دیکھئے کشف المغطاء عن وجه الموطا (ص ۲۲)، رقم الحاشیہ (۱) صلوٰۃ منیٰ یوم الترویة والجمعة بمنی وعرفة۔ نیز دیکھئے جزء حجة الوداع (ص ۱۰) اختلافہم فی أن القصر والجمع بعرفة ومنی للسفر أو للمنک ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ پچھلے سے پیوستہ باب (باب ماجاء فی الخروج الی منی والمقام بها) میں حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے "صلی بنارسل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنی الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم عدا الی عرفات" ۱۲ م ۵۔ کما فی رواية أنس بن مالك مرفوعاً: "وصلاته (ای صلاة الرجل) فی المسجد الحرام مائة الف صلاة" سنن ابن ماجہ (ص ۱۱) باب ماجاء فی الصلاة فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب



## باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیہا

عن عائشة قالت : کانت قریش ومن کان علی دینہا وهم الخمس یقفون بالمزدلفۃ ، یقولون : نحن قطین اللہ ، وکان من سواہم یقفون بعرفۃ ، فأنزل اللہ تعالیٰ " ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ " "حُمُسٌ" "اِحْمُسٌ" کی جمع ہے ، اس کے معنی ہیں صاحبِ قوت و شہرت ، یہ قریش اور ان کے آس پاس کے چند قبیلوں کا لقب ہے یعنی کنا جہلیۃ قیس ، اور بنو عامر بن صعصعہ ، ان قبیلوں کو "حمس" اس لئے کہا جاتا تھا کہ انہوں نے ایام حج میں اپنے اوپر سختی کی ہوئی تھی اور دوسرے اہل عرب زیادہ پابندیاں عائد کی ہوئی تھیں ، یہ لوگ احرام باندھنے کے بعد اپنے اوپر گوشت کو حرام کر لیتے تھے ، بالوں کے خیموں میں نہیں جاتے تھے اسی طرح متعدد جائز کاموں سے احتراز کرتے تھے ، پھر جب مکہ لوٹتے تھے تو اپنے پہلے کپڑوں کو اتار رکھتے تھے اور جس کے کپڑوں کے سوا طواف کو جائز نہیں سمجھتے تھے ، اس کے علاوہ حج کے دوران عرفات میں وقوف کرنے کے بجائے

لہ ہو علم للموقف وھو منصرف إذ لا تأنیث فیہا ، قالہ الکرمانی - وسمیت عرفات بهذا الاسم إما لأنها وصفت لإبراهيم عليه الصلاة والسلام ، فلما بصرها عرفها ، أولان جبريل عليه الصلاة والسلام حين كان يدور به في المشاعر أراها إياها فقال : قد عرفت ، أولان آدم عليه الصلاة والسلام هبط من الجنة بأرض الهند حواء عليها السلام بحجة فالتقيتهما فتعارفا ، أولان الناس يتعارفون بها ، أولان إبراهيم صلى الله عليه وسلم عرف حقيقة رؤياه في ذبح ولده ثم ، أولان الخلق يعترفون فيها بذنوبهم أولان فيها جبالاً ، والجبال هي الأعراق وكل عال فهو عرف " عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفۃ وراجعہ لمزید التحقیق ، والکشاف (ج ۱ ص ۲۴۶) ومعجم البلدان (ج ۴ ص ۱۰۱) -

حدود عرفات کے بارے میں مجاہد حضرت ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں : "حد عرفۃ من الجبل المشرف علی بطن عرنة إلى أجيال عرنة إلى الوسيق إلى ملتقى الوسيق إلى وادی عرفۃ" اخبار مکہ (ج ۲ ص ۱۹) ذکر عرفۃ وحدودہا والموقف بہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۵ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۶) کتاب المناسک باب الوقوف بعرفۃ ، و (ج ۲ ص ۶۴۸ و ۶۴۹) کتاب التفسیر ، تفسیر سورۃ البقرۃ ، باب قولہ ثم أفیضوا من حیث أفاض الناس - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۹۰) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

۱۳ تشہیر کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۶ ص ۵۸) مادة "حمس" ۱۲ مرتب  
۱۴ مزید تشریح کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفۃ - وقع الباری (ج ۳ ص ۱۲) ۱۲

مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے کیونکہ عرفات حدودِ حرم سے باہر ہے جبکہ مزدلفہ حدودِ حرم میں ہے اور یہ لوگ اپنے آپ کو حرم کے مجاورین سمجھتے تھے اور کہتے تھے ”نحن قطين الله“ یعنی ”سکّان اللہ“ اس لئے حدودِ حرم سے باہر نکلنا پسند کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کو اس طریقہ کے بدلے کا حکم دیا اور فرمایا ”ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ“ یعنی تمہارا وقوف اُسی جگہ ہونا چاہیے جہاں پر تمام لوگ وقوف کرتے ہیں۔

”قَطِین“ ”قاطن“ کی جمع ہے جو قَطَنَ بِالْمَكَانِ (اقامت کرنا) سے ماخوذ ہے۔  
واللہ اعلم

## باب ماجاء أن عرفة كلها موقف

عن عثی بن ابی طالب قال : وقف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعرفة فقال : هذه عرفة وهو الموقف ، وعرفة كلها موقف ”امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ عرفات میں بطنِ عرنة اور مزدلفہ میں وادیِ محسر میں وقوف کیا تو مکروہ ہوگا لیکن وقوف ہو جائیگا جائز

۱۔ سورة بقرہ، آیت ۱۹۹ پ - ۱۲ م

۲۔ جامع الأصول (ج ۳ ص ۲۳۵ و ۲۳۶) الباب الخامس في الوقوف، رقم ۱۵۲ - ۱۲ م

۳۔ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۶۱) كتاب المناسك، باب الصلاة يجمع، باختصار۔ و ابن ماجه في سننه (ص ۱۲) باب الموقف بعرفات ۱۲ م

۴۔ ”عرنة“ (بضم العين وفتح الراء والنون) بروزن ”هَمْرَة“۔ قال الأزهري : بطن عرنة وادي بحذاء عرفات وقال غيره : بطن عرنة مسجد عرفة والمسيل كله ”تجمع السيلان“ (ج ۲ ص ۱۱۱ طبع : دار صادر بيروت) واضح رہے کہ بطنِ عرنة ایک چھوٹی وادی ہے جو بجانبِ مغرب مسجدِ عرہ سے متصل ہے اور مکہ مکرمہ کے رخ پر ہے، گویا وہ عرفات کی مغربی سرحد ہے۔ ”حج ومقامات ج“ (ص ۹۵) بتغییر ۱۲ مرتب

۵۔ امام مالک سے بطنِ عرنة میں وقوف کرنے والے کے بارے میں دو روایتیں مروی ہیں، ایک یہ کہ وقوف معتبر نہیں، دوسری یہ کہ وقوف تو درست ہو جائیگا لیکن مکروہ ہوگا اور اس پر دم ہوگا۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : والأوجه عندي أن المرجح هي الرواية الأولى وإن كانت عامة فغلبة المذاهب حكوا عنه الرواية الثانية فقط ، لأن عامة فروعها على الأولى كما تقدم عن الدردير وهو ظاهر كلام الباجي إذ لم يذكر الرواية الثانية وإليه يشير ما تقدم عن شيخ الحزبي في بيان المسجد، وفي شرح الباب هذا قول ضعيف ينسب إلى الإمام مالك حيث قال : قال مالك : هي من عرفة حتى لو وقف بها أجزاء وعليه دمر كذا روى القاضي أبو الطيب عن مالك ، وهذا خلاف مذهب الفقهاء جميعاً ، ونقص أصحابه أنه لا يجوز أن يقف بعرفة كما هو مذهبنا اهـ ارجز المسالك (ج ۳ ص ۵۷) الوقوف بعرفة والمزدلفة۔

وادیِ محسر کے بارے میں امام مالک کا بظاہر وہی مسلک ہے جو عرنة کے بارے میں ہے لیکن اس کا کوئی صریح حوالہ حقیر کو نہ مل سکا ۱۲ مرتب



حقیقہ کا مسلک علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدر میں یہ نقل کیا ہے کہ وقوف ہی نہ ہوگا۔ لیکن صاحب بدائع نے وادی محسّر کے بارے میں تو یہی کہا ہے کہ وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائے گا۔ لیکن بطنِ عرنہ کے بارے میں کچھ نہیں کہا لہذا ہران کے خیال میں وہاں بھی وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائیگا، عدم الفارق۔

حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ اگر بطنِ عرنہ کا عرفات میں اور محسّر کا مزدلفہ میں شامل ہونا ثابت ہو جائے تو امام مالکؒ اور صاحب بدائعؒ کا قول قوی ہے کیونکہ قرآن کریم میں "عرفات" اور "المشعر الحرام" کے الفاظ آئے ہیں۔ لہذا بطنِ عرنہ اور محسّر میں وقوف کرنے سے مطلقاً قرآن پر عمل ہو گیا، البتہ اخبارِ اُسامہ کی وجہ سے کراہت باقی رہی، ہاں اگر یہ ثابت ہو کہ عرنہ اور محسّر بالترتیب عرفات اور مزدلفہ کا جز ہی نہیں ہیں تو پھر وقوف ہی درست نہ ہوگا اور حدیث میں عرنہ کو عرفہ سے مستثنیٰ کرنا جزیئت کی دلیل ہے لائن الاصل فی الاستثناء الاتصال۔

ثم ائی جمعاً یہ مزدلفہ کا دوسرا نام ہے اور اس کا تیسرا نام "المشعر الحرام" ہے۔

۱۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "واعلم ان ظاهر كلام القدوري والهداية وغيرهما في قولهم مزدلفة كلها موقف الا وادي محسّر وكذا عرفة كلها موقف الا بطن عرنة ان المكانين ليسا مكان وقوف، فلو وقف فيهما لايجزيه كما لو وقف في سبي، سواء قلنا ان عرنة ومحسّر من عرفة ومزدلفة أولا؟"

فتح القدير (۲۵ ص ۱۳۱) باب الاحرام ۱۲ مرتب

۲۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۳۱) وأما مكانه فجزء من أجزاء مزدلفة ۱۲ م

۳۔ اس لئے کہ صاحب بدائع نے "عرفات" اور مزدلفہ کے موقف الا بطنِ عرنہ و مزدلفہ کے موقف الا وادی محسّر اور مزدلفہ کے موقف وار تفصلاً عن المحسّر کی روایات ذکر کی ہیں اور ان کو کراہت پر محمول کر کے وادی محسّر میں وقوف کو مکروہ کہا ہے، پھر چونکہ اول الذکر روایت میں "محسّر" کے ساتھ ساتھ "عرنہ" کا بھی ذکر ہے، اس لئے جو حکم محسّر کا ہوگا وہی عرنہ کا ہوگا ۱۲ مرتب عنی

۴۔ (ج ۶ ص ۱۲)

۵۔ چنانچہ ارشاد ہے: "فَإِذَا أَفْضَيْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ" سورۃ بقرہ آیت ۱۲۵۔

۶۔ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۲۱) کتاب الحج، باب الاحرام، الحديث التاسع والثلاثون ۱۲ م

۷۔ بفتح الجیم وسكون المیم هي المزدلفة وتسمى به لأن آدم عليه الصلاة والسلام اجتمع فيهما مع حواء عليها السلام وازدلف إليهما أي دنا منهما، أولاً تجميع فيهما بين الصلوتين وأهلها يزدلفون أي يتقربون إلى الله تعالى بالوقوف فيها (قلت) أصلها من تلفة لأنها من "زلف" فقلبت التاء دالاً لأجل الزاى.

عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب الوقوف بعرفة ۱۲ مرتب

۸۔ چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں: "وفي كلام الطحاوي أن المزدلفة ثلاثة أسماء. المزدلفة، والمشعر الحرام وجمع" فتح القدير (ج ۲ ص ۱۴۳) باب الاحرام ۱۲ م



”فَلَمَّا أَصْبَحَ اتَّيَ قُرْحَ“ قُرْحَ قاف کے ضمتہ کے ساتھ ہر وزن ”زُفْرَ“ ہے علمیت اور

عدل کی وجہ سے غیر منصرف ہے، یہ اس پہاڑ کا نام ہے جس پر مزدلفہ میں امام وقوف کرتا ہے<sup>۱۵</sup>  
 ”شَرَّ أَفَاضٍ حَتَّىٰ اٰمَتْهُی اِلٰی وَادِیْ مُحَسِّرَ“ عام طور پر مشہور ہے کہ وادی محسّر وہ جگہ  
 ہے جہاں پر اصحابِ فیل کو ہلاک کیا گیا تھا، لیکن علامہ دسوقی نے شرح متن خلیل (ج ۲ ص ۴۵) کے  
 حاشیہ میں نقل کیا ہے کہ وادی محسّر اصحابِ فیل کی ہلاکت کی جگہ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ حرم کے اندر  
 ہے اور اصحابِ فیل کو حرم سے باہر ہلاک کیا گیا تھا۔

لہذا صحیح بات یہ ہے کہ وادی محسّر وہ جگہ ہے جہاں پر ایک شخص نے حالتِ احرام میں شکار کر لیا  
 تھا اس پر ایک آسمانی آگ آئی اور اس آدمی کو جلا ڈالا، اسی لئے اس کو ”وادی النار“ بھی کہتے ہیں<sup>۱۶</sup>  
 ”فَقَرَعَ نَاقَتَهُ فَخَبَّتْ حَتَّىٰ جَاوَزَ الْوَادِیَ فَوْقَ“ وادی محسّر پہنچ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

۱۵ قرح کی مذکورہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

لَمْ الْمُحَسِّرِ: بضم المیم وفتح الحاء المهملة وتشديد السين المهملة وكسرهما، هو وادٍ بین مزدلفة ومثی. وقال  
 بعضهم: ما صب منه فی المزدلفة فهو منها وما صب منه فی مثی فهو منها وصوّبه بعضهم، وسوّی  
 بذلك لأنه حس فيه فیل اصحاب الفیل اى اعیاء، وقیل: لانه يحسرسا لکیه ويتعيبهم“ معارف السنن  
 (ج ۶ ص ۴۴ و ۴۴) ۱۲ مرتب -

۱۳ چنانچہ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے اور محب طبری کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لیکن علامہ  
 بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کو لکھتے ہوئے فرماتے ہیں: ”هَذَا مَلْخَصٌ مَا ذَكَرَهُ ابْنُ كَثِيرٍ وَالرَّازِیُّ وَالْقُرْطُبِیُّ  
 وَالزَّحَّابِيُّ وَالسَّيُوطِيُّ وَالْأَلُوسِيُّ وَغَيْرُهُمْ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ، وَلَمْ أَجِدْ مِنْ صَرَّحَ مِنْهُمْ بِأَنَّ ذَلِكَ كَانَ فِي  
 وَادِیِ مُحَسِّرٍ إِلَّا مَا قَالَهُ الْمَحَبُّ الطَّبْرِيُّ كَمَا أَسْلَفْنَا مِنْهُ“ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴) ۱۲ مرتب

۱۴ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴ و ۴۴) ۱۲ م

۱۵ عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰) باب من قدم ضعفة أهله فيقفون بالمزدلفة ۱۲ م

۱۶ یعنی آپ نے اپنی اونٹنی کو چابک سے مارا پس وہ دوڑنے لگی ۱۲ م

۱۷ یہ ”خبیب“ سے ماخوذ ہے اور مضاعف ہے، باب نصر سے ماضی کا واحد مَوْنَتْ غائب کا صیغہ ہے۔ گھوڑے  
 کی دوڑ کے سات درجات ہیں ہر درجہ کا عربی میں علیہ نام ہے، ان میں سے پہلے درجہ کو ”خبیب“ کہتے ہیں کما فی فقہ

اللغة (ص ۲) فصل فی ترتیب عدو والفرس -

گھوڑے کے علاوہ دو سب جانوروں کی دوڑ کے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے کما فی حدیث الباب ۱۲ مرتب

نے سرعت اختیار کی اور اس کو تیز رفتاری سے عبور کر لیا اس لئے کہ جس جگہ عذابِ خداوندی نازل ہوا ہو وہاں ٹھہرنا نہ چاہیے۔

شعراتہ رجل فقال : يا رسول الله انى افنت قبل ان اخلق قال :

اخلق ولا حرج اوقصر ولا حرج ، قال : وجاء آخر فقال : يا رسول الله انى ذبحت قبل ان ارمى ، قال : ادم ولا حرج . يوم النحر يعنى ذى الحجة کی دسویں تاریخ کو حجاج کے ذمہ چار مناسک ہوتے ہیں :

① رمی ② قربانی (قارن اور متع کے لئے) ③ حلق یا قصر ④ طواف زیارت۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے۔

مناسکِ اربعہ میں ترتیب کا حکم | پھر مذکورہ چار کاموں میں سے شروع کے تین ہیں اور اس بارے میں فقہاء کے مذاہب | امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس ترتیب کے عامد یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طوافِ زیارت کو بقیہ

لہ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”قال لما مر النبي صلى الله عليه وسلم بالحجر، قال : لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا انفسهم ان يصيبكم ما اصابهم الا ان تكونوا باكين، ثم قنع رأسه وأسرع السير حتى جاز الوادي“ صحیح بخاری (۲۵ ص ۶۳) کتاب المغازی، باب نزول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالحجر امام شافعیؒ نے وادی محبت میں آپ کے اسراع کے بارے میں فرمایا ”يجوز أن يكون فعل ذلك لسعة الموضع“ یعنی چونکہ وادی محبت میں جگہ کشادہ تھی اور چلنے میں کوئی دقت نہ تھی اس لئے آپ وہاں تیز تر چلے، ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی شیطاں کا ٹھکانا تھی اس لئے آپ نے اسراع کو اختیار فرمایا اور ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی نصاریٰ کا موقف تھی اس لئے آپ نے وہاں سے جلد گزر جانے کو پسند فرمایا۔ دیکھئے

معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب

۱۱۔ میں نے طوافِ افاضہ یعنی طوافِ زیارت کر لیا۔ ۱۲ م

۱۳ دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۳۰۰) باب الجنایات

علامہ ابن رشدؒ اس ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں : ”أجمع العلماء على أن هذا سنة الحج“ بدایۃ المجتہد

(ج ۱ ص ۲۵) کتاب الحج، القول فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

۱۴ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۹ و ۴۰۰) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، فی حدیث جابر الطویل۔ حضرت

النس بن مالکؒ کی روایت سے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان افعال کو بالترتیب کرنا ثابت ہے، اگرچہ ان کی روایت میں طوافِ زیارت کا ذکر نہیں ہے، دیکھئے سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۰) باب الحلق والنقص ۱۲ مرتب

مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں لے

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے حلق کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے، لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طواف زیارت کو رمی پر مقدم

لے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲۵) میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اسی طرح نقل کیا گیا ہے یعنی ترتیب توڑنے پر دم واجب ہے۔ خواہ ترتیب عائد توڑی گئی ہو یا ناسیاً یا جاہلاً، لیکن معارف السنن میں اس کا کوئی صریح حوالہ منقول نہیں، البتہ مبسوط خشریؒ کی عبارت سے امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک سمجھ میں آتا ہے، چنانچہ اس میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے: "من قدم نسكاً على نسك كان حلق قبل الرمي او نحر القارن قبل الرمي او حلق قبل الذبح فعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى" (ج ۴ ص ۴۲۵) باب الطواف۔ اس میں مطلق فساد ترتیب پر دم کا حکم لگایا گیا ہے اور فساد ترتیب عام ہے خواہ عائد ہو یا ناسیاً یا جاہلاً۔

جہاں تک صاحبین کے مسلک کا تعلق ہے سو صدر الشہیدؒ نے "جامع صغیر" کی شرح میں اس قارن کے بارے میں جس نے حلق قبل الذبح کر لیا ہو ان دونوں حضرات کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ اس پر ایک دم جنایت ہے دیکھئے "منحة الخالق على البحر الرائق" لابن عابدین (ج ۳ ص ۲۴) باب الجنایات اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبینؒ ترتیب کے ٹوٹنے پر دم کے قائل ہیں یا کم از کم قارن کے حق میں حلق قبل الذبح کی صورت میں دم کے قائل ہیں۔

الجامع الصغیر (ص ۱۳۳ و ۱۳۴) باب فی الحلق والتقصیر۔ طبع ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی) میں بھی "قارن حلق قبل أن یذبح" کی صورت میں صاحبین کا یہ مسلک بیان کیا ہے کہ اس پر ایک دم ہے اگرچہ اس کے دم جنایت ہونے کی تصریح نہیں ہے

لیکن مبسوط خشریؒ (ج ۴ ص ۲۲) باب الطواف، طبع: مطبعة السعادة مصر ۱۳۲۲ھ) میں صاحبین کا مسلک "لا یلزمه الدم بالتقديم والتاخير" بیان کیا گیا ہے۔ موطا امام محمدؒ میں بھی "امام محمدؒ اپنا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کرتے ہیں" قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم نأخذ أنه قال: لا هرج في شيء من ذلك" (ص ۲۲۵) باب من قدم نسكاً قبل نسك - فتح القدیر میں شیخ ابن ہام نے بھی صاحبین کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے: "والدم الذي يجب عند هدام القرآن ليس غير لا للحلق قيل أو انه" (ج ۲ ص ۲۵۵) باب الجنایات (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)



کیا تو درست نہ ہوگا۔ لہذا اس کو چاہئے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طواف زیارت دوبارہ کرے۔  
 امام شافعیؒ کے نزدیک مناسک اربعہ میں ترتیب مسنون ہے اور ترتیب کے ساقط ہونے پر کوئی دم وغیرہ نہیں، یہ امام شافعیؒ کا قول شہور ہے، اور ان کا ایک قول یہ بھی ہے کہ تقدیم حلق علی الرمی کی صورت میں دم واجب ہے۔  
 امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ان مناسک میں اگر ترتیب جہل یا نسیان کی وجہ سے ٹوٹی ہے تو کوئی دم وغیرہ نہیں، البتہ اگر ترتیب عائدًا اور عالمًا توڑی گئی ہے تو اس کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس کا یہ فعل اگرچہ مکروہ ہے لیکن اس پر کوئی دم نہیں، دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر دم ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ان تصریحات کی روشنی میں راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب کے ٹوٹنے سے صاحبینؒ کے نزدیک دم واجب نہیں۔ پھر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شریعہ کے تین مناسک میں ترتیب واجب ہے، طواف زیارت میں نہیں، طواف زیارت کو ترتیب سے ساقط کرنے کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیا دلیل ہے وہ احق کو معلوم نہ ہو سکی، البتہ مبسوط خیرؒ میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت نقل کی گئی ہے ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ أَوَّلَ نَسَكُنَا فِي هَذَا الْيَوْمِ أَنْ نَرْمِيَ ثُمَّ نَذْبَحَ ثُمَّ نَحْلُقَ“۔ اس روایت میں مذکورہ مناسک میں ترتیب کا بیان ہے لیکن طواف زیارت کا کوئی ذکر نہیں جس کا ظاہر یہ ہے کہ اس میں ترتیب ضروری نہیں۔ دیکھئے مبسوط (ج ۴ ص ۳۷۱)۔  
 رمی الجمار۔ لیکن حافظ جمال الدین زلمیؒ نے اس کو ”غریب“ کہا ہے۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۴۷) باب الاحرام ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۴۸)

۱۔ یہ تفصیل المغنی (ج ۳ ص ۴۴۵)، باب صفة الحج، فصل: وفي يوم النحر أربعة أشياء - وفصل: فإن قدم الإفاضة على الرمی سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب  
 ۲۔ لیکن اس قول کو علامہ نوویؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، تفصیل کیلئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲) باب جواز تقديم الذبح على الرمی الخ ۱۲ م

۳۔ وهو المذهب، نقل عليه، وعليه أكثر الأصحاب، وجزم به في المعمر، والوجيز وغيرهما. وقدمه في الفروع والوعائين والحاويين وغيرهم. وصححه في التصحيح وغيره. واختاره ابن عبدوس في تذكرته وغيره "الإناص (ج ۴ ص ۴۷۱) باب صفة الحج (طبع دار احیاء التراث العربی ۱۳۷۱ھ) ۱۲ مرتب

۴۔ یہ روایت ابو طالب وغیرہ نے نقل کی ہے جبکہ ابن عقیل کی روایت امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ہے، یعنی ترتیب خواہ عائدًا چھوڑی گئی ہو یا نسیان یا جاہلاً بہ صورت دم ہے، کذا فی الانصاف (ج ۴ ص ۴۷۱) وراجعہ للتفصیل، والمغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۴۷۱ و ۴۷۲) باب صفة الحج، فصل: وفي يوم النحر أربعة أشياء ۱۲ مرتب

بہر حال ائمہ ثلاثہ ایک حد تک عدم وجوب ترتیب کے قائل ہیں۔ ان حضرات کا استدلال حدیث باب میں ”أحلق ولا حرج“ اور ”أرمر ولا حرج“ سے ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ان حضرات کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں: ”ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ عن قدم شيئاً قبل شئ إلا قال: لا حرج ولا حرج“

امام ابو حنیفہ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کے ایک فتوے سے ہے: ”من قدم شيئاً من حجه أو آخره فليهرق لذلك دمًا“ اس کی سند میں اگرچہ کسی قدر ضعف ہے لیکن طحاویؒ میں یہ اثر سند صحیح کے ساتھ مذکور ہے۔

۱۔ طحاوی (ج ۱ ص ۳۵۹) باب من قدم من حجه نسكاً قبل نسك -

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: ”فجاءه رجل فقال: لم أشعر فخلقت قبل أن أذبح، قال: اذبح ولا حرج، فجاء آخر فقال: لم أشعر فخرت قبل أن أرمي، قال: إرمر ولا حرج، قال: فما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن شئ قدم ولا آخر إلا قال: إفعل ولا حرج“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۸) کتاب العلم باب الفتيا وهو واقع على ظهر الدابة وغيرها۔

نیز حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے جو بخاری میں تعلیقاً مروی ہے ”قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن خلق قبل أن يذبح ونحوه فقال: لا حرج ولا حرج“ جامع الاصول (ج ۳ ص ۲۳۰ و ۲۳۱)

الباب الثامن في التحلل وأحكامه، الفصل الاول في تقديم بعض أسبابه على بعض، رقم الحديث ۱۶۶۶

نیز اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۱) باب في من قدم شيئاً قبل شئ في حجه ۱۲ مرتب عن

۲۔ ابن ابی شیبہ نے یہ روایت ”حدثنا سلام بن مطيع أبو الأخص عن إبراهيم بن مهاجر عن مجاهد عن

ابن عباس“ کی سند سے نقل کی ہے کذا فی نصب الراية (ج ۳ ص ۱۲۹) باب الجنایات ۱۲ م

۳۔ اس اثر کو ابراہیم بن ہاجر کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے جن کو اکثر محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے النبی امام احمد ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ”لا بأس به“ دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۲۲۵، رقم ۲۲۵)۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں اس اثر پر ابراہیم بن ہاجر کے ضعف کا اعتراف کیا ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۲۵۵، باب الفتيا على الدابة عند الحجرة) لیکن حافظ ہی نے الدرر النيرة فی تخریج احادیث الہدایہ میں ابن ابی شیبہ کی سند کو ”حسن“ اور طحاوی کی سند کو ”احسن منہ“ قرار دیا،

دیکھئے (ج ۲ ص ۵۰۵) باب الجنایات فی الإحرام، رقم ۵۰۵ ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۱) باب من قدم من حجه نسكاً قبل نسك ۱۲ م



واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "لا حرج" والی روایت کے راوی ہیں لہذا ان کا مذکورہ فتویٰ اس بات کی دلیل ہے کہ روایات میں "لا حرج" سے مراد وجوبِ دم کی نفی نہیں ہے، بلکہ محض گناہ کی نفی ہے، واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ کرامؓ کے حج کرنے کا یہ پہلا موقعہ تھا اور اس وقت تک مناسکِ حج کا صحیح علم لوگوں کو نہیں ہوا تھا اس لئے فسادِ ترتیب کا گناہ اٹھایا گیا تھا اس کی تائید طحاویؒ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو فرماتے ہیں: "سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو بین الجمرتين عن رجل حلق قبل أن يرمي قال: لا حرج، وعن رجل ذبح قبل أن يرمي قال: لا حرج، ثم قال: عباد الله! وضع الله عز وجل الحرج والضيق وتعلموا مناسككم فانها من دينكم" اس سے واضح ہے کہ آپؐ نے حرج کی نفی اس بنا پر فرمائی تھی کہ مناسکِ حج عام نہیں تھے لیکن یہ وجوبِ دم کے منافی نہیں اس بنا پر حضرت ابن عباسؓ جو "لا حرج" کے واقعات کے عینی شاہد اور ان کے راوی ہیں اپنے فتویٰ میں اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں دم واجب ہو گا۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہی ہے کہ نفیِ اثم وجوبِ دم کے منافی نہیں جیسا کہ اگر حالتِ اہرام میں کسی شخص کو تکلیف یا بیماری کی وجہ سے حلق کرنا پڑے تو وہ بھنقِ قرآنی جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ نہیں، اس کے باوجود اس کے بدلہ میں دم وغیرہ

۱۰ (ج ۱ ص ۲۱۷) باب من قدم من حجة نسكا قبل نسك ۱۲ م

۱۱ حضرت اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں: "خرجت مع النبي صلی اللہ علیہ وسلم حاجا، فكان الناس يأتونہ، فمن قال: يا رسول الله سعيت قبل أن أطوف، أو قدمت شيئا أو أخرت شيئا، نكان يقول: لا حرج، لا حرج، إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم وهو ظالم فذلك الذي حرج و هلك" ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۱۷) باب من قدم شيئا قبل شيئا في حجة۔ اس روایت میں "لا حرج، لا حرج، إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم الخ" کے الفاظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ "لا حرج" سے مراد "لا اثم" ہے، وجوبِ دم کی نفی مقصود نہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب ۱۳ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتوے کی روشنی میں "لا حرج" والی روایات کی مذکورہ تشریح امام طحاویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۱۷) باب من قدم من حجة نسكا قبل نسك ۱۲ مرتب ۱۳ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۖ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ ۖ فَغَدِيَّةً مِّنْ صِيَامِهِ أَوْ صَدَقَةً أَوْ نُسْكَ ۖ سوره بقرہ آیت ۱۹۶ پ - ۱۲ م



دینا بالاتفاق واجب ہے۔

حجۃ الوداع کے موقع پر زیر بحث مسئلہ میں بھی یہی صورت تھی کہ فسادِ ترتیب کا گناہ منک سے ناواقفیت کی بنا پر اٹھا لیا گیا تھا (اور ”لا حرج“ جیسے جملوں سے بھی یہی مراد تھی) اگرچہ دم پھر بھی واجب تھا لیکن عدم گناہ کا حکم بھی اُس وقت تھا، اب جبکہ مناسکِ حج کی پوری تفصیل سامنے آچکی ہے اس لئے جاہل کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہا، اس لئے جہالت کی وجہ سے فسادِ ترتیب کی صورت میں دم تو ہو گا ہی، گناہ بھی ہو گا۔

امام طحاویؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر ”وَلَا تَخْلُقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ“ سے بھی استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں محصر کو تقدیمِ نحر علی الحلق کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ تقدیمِ حلق علی النحر باجماع جائز نہیں ہے اور موجبِ دم ہے، جب محصر کا یہ حکم ہے تو قارن وغیرہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے کہ حلق قبل النحر درست نہ ہو اور ترتیب توڑنے پر دم ہو۔

**فائدہ مہم** | واضح رہے کہ حنفیہ کی عام اکتب فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کا وہی مسلک بیان کیا گیا ہے جو ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں، یعنی فسادِ ترتیب کی صورت میں بہر صورت دم ہے خواہ وہ فسادِ عاملہ ہو یا ناسیاً یا جاہلاً، چنانچہ پیچھے زیر بحث مسئلہ کی تحقیق اسی کے مطابق کی گئی ہے۔

لیکن ”کتاب الحجۃ علی اهل المدینۃ“ میں امام محمدؒ لکھتے ہیں: ”عن ابي حنيفة في الرجل يجهل دھو حاج فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمرۃ أنه لا شيء عليه“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں کوئی دم وغیرہ نہیں۔ اگر امام ابوحنیفہؒ

۱۔ کما فی عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۵۲) أبواب العمرة، باب قول الله تعالى فمن كان منكم مريضاً

۲۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۶۱) باب من قدم من حجه نسكاً (قبل نسك) ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۳۷۷) باب الذي يجهل فيحلق رأسه قبل أن يرمي جرة العقبة ۱۲ م

لکھ گویا امام ابوحنیفہؒ کا عمل درج ذیل احادیث کے ظاہر پر ہے :-

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت جس میں وہ فرماتے ہیں: ”فجاء رجل فقال: يا رسول الله لم أشعر فحرت قبل أن أرمي قال: إرم ولا حرج، وقال آخر: يا رسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح، قال: إذبح ولا حرج“ مؤطا امام محمد (ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب من قدم نسكاً قبل نسك ۱۳ م

(۲) مسلم شریف میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: فقام إليه رجل

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی اس آخری روایت کو اختیار کر کے یوں کہا جائے کہ ان کے نزدیک فسادِ ترتیب جاہلاً اور ناسیاً کی صورت میں کوئی دم نہیں اور حدیثِ باب اُسی پر محمول ہے اور دم صرف متمتعہ کی صورت میں ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ اسی متمتعہ کی صورت پر محمول ہے تو یہ صورت اسہل بھی ہے اور روایات کے ظاہر کے مطابق بھی، نیز اس صورت میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مرفوعہ اور ان کے فتوے میں کسی قسم کا تعارض باقی نہیں رہتا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ تتم شیح الباب بزیادات من المرتب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

فقال: ما كنتُ أحسبُ يا رسول الله أن كذا وكذا قبل كذا وكذا الخ "اس میں بھی آپ نے آخر میں "افعل ولا حرج" ہی فرمایا۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب جواز تقديم الذبح على الرمي الخ

(۳) حضرت عبداللہ بن عمر بن العاصؓ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں: "فما سمعته سئل يومئذ عن أمر مما ينسى المرء ويجهل من تقديم بعض الأمور قبل بعض وأشباهها إلا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إفعلوا ذلك ولا حرج" مسلم شریف (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

مؤخر الذکر روایت کا تقاضا یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم نہیں، اسی طرح ناسیاً کی صورت میں بھی دم نہ ہو، اس لئے کہ اس آخری روایت میں جہل کے ساتھ نسیان کی بھی تصریح ہے ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۵۱)۔

۱۔ امام محمدؒ اپنی "موطا" میں لکھتے ہیں: "قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم تأخذ أنه قال: لا حرج في شيء من ذلك" وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا حرج في شيء من ذلك، ولم ير في شيء من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال: عليه دم، وأما نحن فلا نرى عليه شيئاً" (ص ۲۳۵) باب من قدم نسكاً قبل نسك -

اس روایت سے تو امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ معلوم ہوتا ہے کہ فسادِ ترتیب خواہ جاہلاً ہو یا ناسیاً یا عامداً۔ کسی بھی صورت میں دم نہیں ہے، البتہ صرف اس صورت میں دم ہے جبکہ متمتع اور قارن حلق قبل النحر کر لیں اور اس صورت میں بھی عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً کی کوئی تصریح نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ متمتع اور قارن اگر حلق قبل النحر کر لیں تو ہر صورت دم ہوگا خواہ یہ فسادِ ترتیب عامداً ہو یا ناسیاً یا جاہلاً۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ مذکورہ عبارت کے تحت لکھتے ہیں کہ: "إلا في خصلة واحدة" میں حصہ غیر حقیقی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے التعاین المحبی علی موطا الامام محمدؒ (ص ۲۳۵، رقم الحاشیہ ۳)

لیکن اس حصہ کو غیر حقیقی کہنا ظاہر کے خلاف اور تکلف سے خالی نہیں۔ فتا مل۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

## باب ماجاء فی الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة

أن ابن عمر صلی علیہ وسلم، فجمع بین الصلاتین بإقامة، وقال: رأيت رسول الله صلی الله علیه وسلم فعل مثل هذا المكان <sup>ج</sup> کے موقع پر دو مرتبہ جمع بین الصلاتین مشرّع ہے۔ ایک تو عرفات میں جمع بین الظهر والعصر جمع تقدیم، اور دوسرے مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشاء (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بہر حال مذکورہ بالا تمام تحقیق سے امام ابو حنیفہ کی تین روایات سامنے آتی ہیں :-

(۱) "من قد مر نكاً على نك كان خلق قبل الرمي أو نحو القارن قبل الرمي أو خلق قبل الذبح

فعليه دم" کما فی المبسوط للسخی (ج ۲ ص ۲۲۲) باب الطواف -

(۲) "عن أبي حنيفة في الرجل يميل وهو حاج فيخلق رأسه قبل أن يرمي الجمرة أنه لا شيء عليه"

کتاب الحجۃ علی اهل المدينة (ج ۱ ص ۲) باب الذی یجمل فیخلق رأسه قبل أن یرمی جمرة العقبة .

(۳) تیسری روایت مؤطا امام محمد کی، جو اسی حاشیہ کے شروع میں ہم نے ابھی ذکر کیا ہے یعنی "لا حرج فی

شي من ذلك، ولهير في شيء من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة : المتمتع والقارن إذا خلق قبل أن يذبح قال : عليه دم"

عام کتب حنفیہ میں اگرچہ امام ابو حنیفہ کا مسلک پہلی ہی روایت کے مطابق نقل کیا گیا ہے اور اسی

پر فتویٰ بھی ہے کما فی الباب فی شرح الکتاب للمیدانی (ج ۱ ص ۲) باب الجنایات - لیکن اگلی دو روایات کی موجودگی میں اصحاب فتاویٰ کو اس پر غور کی ضرورت ہے کہ فساد ترتیب جابلایا ناسیاً کی صورت میں دم کے سلسلہ میں چھوٹ دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ بالخصوص جبکہ یہ "لا حرج" والی روایات کا ظاہر بھی ہے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ دم والی روایت احوط ہے ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ۔

(حاشیہ صفحہ ۱۵۳)

۱۵ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴) کتاب المناسک، باب من جمع بینہما ولم

یتطوع - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴) کتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة و

استحباب صلوٰتی المغرب والعشاء جمعاً بالمزدلفة فہذه الليلة ۱۲ مرتب

۱۶ قولہ: "فعل مثل هذا المكان" ہکذا فی نسختنا الهندیة، وفی نسخة البیروتیة بتحقیق الشیخ

محمد فواد عبد الباقی "فعل مثل هذا المكان" انظر (ج ۳ ص ۲۳۵، رقم ۸۸۷) ۱۲ مرتب

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)



جمع تاخیر۔ پھر حنفیہ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلوٰتین مسنون ہے اور مزدلفہ میں واجب، جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک مزدلفہ میں بھی مسنون ہی ہے واجب نہیں۔

عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط | امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک عرفات میں جمع تقدیم کی چھ شرائط ہیں :-

- ① احرام حج۔
- ② تقدیم الظہر علی العصر۔
- ③ الوقت والزمان، یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔
- ④ مکان، یعنی وادی عرفات یا اس کے آس پاس کا علاقہ کسی ثمرۃ من اُتی جہتہ کان۔
- ⑤ دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، چنانچہ اگر انفراداً نماز پڑھ لی تو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔
- ⑥ امام اعظم یا اس کے نائب کا ہونا، لہذا اگر ان دونوں کی غیر موجودگی میں جمع بین الصلوٰتین کر لی تو جمع درست نہ ہوگی۔

واضح رہے کہ صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شروع کی چار شرائط کافی ہیں، آخری دو شرائط

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۱۔ عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین جمہور کے نزدیک جمع نسک ہے یعنی مناسک حج کا ایک جز ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ جمع جمع سفر ہے "فمن كان حاضراً أو مسافراً دون مرحلتين كأهل مكة لم يجز له الجمع عنده كما لا يجزله القصر۔ انظر شرح النووي علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۸ و ۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم وفتح الملہم (ج ۳ ص ۲۸۶) الجمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر بعرفة بأذان وإقامتين وهو نسك عند الحنفية۔ وحجة الوداع (ص ۱۱۷) اختلفوا في الجمع بمزدلفة هل هو للسفر أو للنسك ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۲۱)

۲۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۸۶) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة۔ و"حجة الوداع" (ص ۱۱۷) لو صلى المغرب قبل المزدلفة۔ ولباب المناسك مع شرحه للقراري (ص ۱۲۱) باب في أحكام المزدلفة، فصل في الجمع بين الصلوٰتین بہا ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ اگر اس نے عصر پہلے پڑھ لی یا دونوں نمازیں بالترتیب پڑھیں لیکن بعد میں پتہ چلا کہ جس وقت ظہر کی نماز پڑھی تھی اس وقت ظہر کا وقت شروع نہ ہوا تھا تب بھی دونوں نمازوں کو لوٹائیگا۔

۴۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۶)، باب ما جاء أن عرفة كلها موقف سے ماخوذ ہے ۱۲ م

صاحبینؒ اور ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے جو بخاری شریف میں تعلیقاً مروی ہے: ”وكان ابن عمر إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما“ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نصوص قطعہ سے محافظت علی الوقت کی فرضیت ثابت ہے، اس لئے اس کو ”ماوردیہ الشرع“ کے علاوہ کسی اور صورت میں ترک کرنا جائز نہیں، لہذا جمع کے لئے جماعت اور امام یا نائب کا ہونا ضروری ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ابراہیم نخعیؒ کے ایک اثر سے بھی ہے جو امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں مروی ہے:

۱۰ دیکھئے ”المغنی“ لابن قدامة (ج ۳ ص ۴۰۰) باب صفة الحج ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱ ص ۲۱۵) کتاب المناسک، باب الجمع بین الصلاتین بعرفة ۱۲ مرتب

۱۲ واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جمع بین الصلاتین والی روایت کے بھی راوی ہیں، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۶۵) باب الخروج إلى عرفة۔

یہاں حافظ ابن حجرؒ نے یہ اعتراض کیا ہے: ”ومن قواعدهم (أى الحنفية) أن الصحابي إذا خالف ما روى دل على أن عنده علم بأن مخالفه أنجح تحسيناً للظن به، فينبغي أن يقال هذا هنا“ دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۴۰۰) باب الجمع بین الصلاتین بعرفة

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلا السنن میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: ”وما أورد عليه المحافظ من أن الراوى إذا خالف ما رواه كان مخالفه أرجح عندهم فليس بوارده، فإن ذلك فيما إذا كان الراوى منفرداً بما رواه ثم خالفه، وجمع النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين بعرفة لم ينفرد ابن عمر بروايته، بل رواه جمع من الصحابة عظيم، فلا يفتدح فيه مخالفة ابن عمر آية لفعله - قال الشيخ: ويمكن أن يحمل فعل ابن عمر على الجمع بينهما صورة لا حقيقة، فإن الفعل يحتمل الوجه، بخلاف جمع النبي صلى الله عليه وسلم بينهما، فقد تواترت الروايات بكونه في وقت الظهر بعد زوال الشمس معاً تواتراً بيناً انتفى به احتمال كونه جمعاً صورة، ولم يتواتر عن ابن عمر جمعه بينهما في منزله مثل ذلك، فلا يترك العمل بالنص القطعي هناك“ دیکھئے (ج ۱ ص ۱۰۵) باب التوجه إلى الموقف الخ ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۳ مثلاً: ”إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا“ سورہ نساء آیت ۱۰۳ پ ۵ - ۱۲ م

۱۴ چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: ”أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا صليت يوم عرفة في رحلك فصل كل واحد من الصلاتين لوقتها ولا ترتحل من منزلك حتى تفرغ من الصلاة“ قال محمد: وبهذا كان يأخذ أبو حنيفة - کتاب الآثار (ص ۴۰۰) باب الصلوة بعرفة وجمع رقم ۲۲۳، طبع إدارة القرآن والعلوم اسلامیہ کراچی - ۱۲ مرتب

مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط | مزدلفہ میں حنفیہ کے نزدیک جمع تاخیر کی درج ذیل شرائط ہیں

- ① احرام حج
- ② تقدیم الوقوف بعرفات۔
- ③ زمان مخصوص یعنی سبیلۃ النحر۔
- ④ وقت مخصوص یعنی عشاء۔
- ⑤ مکان مخصوص یعنی مزدلفہ۔

مزدلفہ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی امام یاسب اور جماعت کی شرط نہیں ہے۔  
عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین | امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک عرفات کی جمع بین الصلاتین دو اذانوں اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن مسعودؓ۔

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات کی جمع بین الصلاتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن عمرؓ۔

گویا عرفات میں جمع بین الصلاتین کرنے کی صورت میں اذان و اقامت کی تعداد کے بارے میں تین اقوال ہوئے۔ کما ذکرنا۔

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان و اقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال

مشہور ہیں۔

۱۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کے بارے میں لکھتے ہیں: "يجمع منفرداً كما يجمع

مع الإمام، ولا خلاف في هذا"۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۹۱) باب صفة الحج ۱۲ م

۲۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۲) کتاب المناسک، باب من أذن وأقام لكل واحدة منهما ۱۲ م

۳۔ کذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۲) ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۲ و ۴۵۳) باب ماجاء أن عرفة كلهما موقف ۱۲ مرتب



① ایک اذان اور ایک اقامت۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہی ہے امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے مالکیہ میں سے ابن ماجہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

② ایک اذان اور دو اقامتیں۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، امام مالکؒ کا بھی ایک قول اس کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام زفرؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور شیخ ابن ہمامؒ نے بھی اسی کو رائج قرار دیا ہے۔

③ دو اذانیں اور دو اقامتیں۔ امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

④ دو اقامتیں بغیر اذان کے۔ امام احمدؒ کا مسلک مشہور یہی ہے۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

**دلائل** عرفات میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامتین کے بارے میں حنفیہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے اس جملہ سے ہے ”ثم أذن ثم أقام فصل الظهر ثم أقام فصل العصر“

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامة کے بارے میں حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤدؒ

۱۰ یہ تمام تفصیل مسان السنن سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۶ ص ۲۵۴ و ۲۵۳) باب ماجاء أن عرفة کلہا مرقف۔

اس بارے میں دو مذاہب اور بھی ہیں :

(۱) صرن ایک اقامت وہ بھی پہلی نماز کے لئے۔ وهو إحدی الروایات عن ابن عمر وهو قول سفیان الثوری نیما حکاہ الترمذی والخطابی وابن عبد البر وغیرہم، وقال ابن حزم: هو قول سفیان وأحمد بن حنبل فی أحد قولیہما، وبہ أخذ أبو بکر بن داؤد۔

(۲) دونوں نمازوں میں نہ کوئی اذان ہے، نہ کوئی اقامت، حکاہ المحب الطبری عن بعض السلف وهذا إحدی الروایات عن ابن عمر کما حکاہ ابن حزم فی المحلی، تفصیل کے لئے دیکھئے ادجز المسائل (ج ۳ ص ۲۵۴) صلاة المزدلفة، بحث الجمع بینہما بوحدة الإقامة وتکرارہا ۱۲ مرتب

۱۱ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۴) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۱۳ (ج ۱ ص ۲۶۴) کتاب المناسک، باب الصلاة: جمع ۱۲ م

کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین بأذانِ اقامۃ پر عمل کیا، اسی روایت کے ایک طریق میں یہ بھی مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے آخر میں فرمایا: ”صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہکذا“

در اصل اختلاف کی وجہ اس باب میں روایات و آثار کا اختلاف ہے بالخصوص مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں، فرجہ کل فریق بما تحقیق لدیہ اس باب میں ایک لطیفہ یہ بھی ہے کہ اس مسئلہ میں امام مالکؒ نے اہل مدینہ کی روایات

سے یہاں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے عرفات کی جمع بین الصلواتین اور مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین میں تفریق کس لئے کی؟ اگرچہ دونوں مقامات کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں حنفیہ کے مسلک کی بنیاد روایات پر ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے دونوں مقامات پر بأذان و اقامتین کا قول کیوں نہ کر لیا کما فی روایۃ جابر عند مسلم (۱۵ ص ۸۲۹) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کا دوسرا جزء حنفیہ کے مسلک کے مخالف ہے اور اس میں مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں اذان و اقامتین کا ذکر ہے لیکن مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت جابرؓ کی روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق مروی ہے ”حدثنا حاتم بن اسمعیل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد اللہ قال: صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب والعشاء بجمع بأذان واحد وإقامة ولم یسبح بینہما“ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۶۸) لیکن یہ روایت غریب ہے کما قال الزیلعی۔

صاحب ہدایہ نے ایک وجہ تفریق یہ ذکر کی ہے ”لأن العشاء فی وقتہ فلا یفرز بالإقامة إعلامًا بخلاف العصر بعرفة لأنه مقدم علی وقتہ فأورد بہا الزیادة الإعلام“ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۲) باب الإحرام واضح رہے کہ امام زفرؒ مزدلفہ میں بھی جمع بأذان و اقامتین ہی کے قائل ہیں، صاحب ہدایہؒ نے ان کا یہی مسلک نقل کیا ہے (ہدایہ ج ۱ ص ۲۲) گویا امام زفرؒ کا مسلک حضرت جابرؓ کی مسلم والی روایت کے مطابق ہے، جمع بمزدلفہ کو جن بعرفہ پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۹) کتاب مناسک الحج، باب الجمع بین الصلواتین بجمع کیف ہو؟ شیخ ابن ہمامؒ کی رائے بھی یہی ہے، دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۱۸) باب الإحرام۔ علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے دیکھئے حاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۲، رقم ۵) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۲ چنانچہ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں ”وبالجملة الأحادیث الصحاح والآثار الصحاح متعارضة والقصة واحدة وتستفاد منها صورة ستة والمصل ذہب ذاہب ورجع کل فریق ما تحقیق لدیہم من (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کو چھوڑ کر حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت پر عمل کیا ہے اور حنفیہ نے حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت کو چھوڑ کر اہل مدینہ (حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہ) کی روایات پر عمل کیا ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرات ائمہ مجتہدین اپنے شہری تعامل سے متاثر ہونے کے بجائے شرعی دلائل پر غور و فکر کر کے اپنے فہم و اجتہاد کے مطابق عمل فرماتے تھے خواہ ان کا اجتہاد اپنے اہل شہر کے تعامل کے خلاف ہو جائے۔

جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کے اثر کا تعلق ہے حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تصریح کے مطابق انہوں نے مغرب کی نماز پڑھ کر کھانا کھایا، بعد میں عشاء کی نماز پڑھی اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں، النبیہ دومرتبہ اذان کے قائل نہیں اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ اس تھی منتشر ہو گئے ہوں گے ان کو جمع کرنے کے لئے دوبارہ اذان دیدی۔ واللہ اعلم

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحث دقیق و تفکیر عمیق حدیثاً و فقہاً، روایۃ و درایۃ، ولکل وجہۃ ھو مؤلیہا، واللہ المستعان، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۲) باب ما جاء أن عرفۃ کلہما موقف۔ بالخصوص حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں شدید اضطراب ہے کما ذکر العینی فی العمدۃ (ج ۱ ص ۱۰) باب من جمع بینہما ولم یطلوع۔

روایات و آثار مختلفہ کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۹ تا ۲۵۱) باب الجمع بین

الصلاتین مجمع کیف ھو۔ ومصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) کتاب الحج، باب من

قال لا یجزیہ الاذان بجمع وحدۃ أو یؤذن أو یقیم ۱۲

۱۳ یعنی تعداد اذان و اقامت للجمع بین الصلوٰتین بمزدلفۃ کاملہ ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ھذا)

۱۴ " حج عبد اللہ فأتینا المزدلفۃ حین الاذان بالعمۃ أو قریباً من ذلک فأمر رجلاً فاذن وأقام ثم صلی المغرب وصلی بعدہا رکعتین ثم دعا بعشائہ ففقی ثم أمر فاذن وأقام۔ قال عمرو: ولا أعلم الشک إلا من زہیر۔ ثم صلی العشاء رکعتین الخ " صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲) کتاب المناسک، باب من اذن وأقام لكل واحدۃ منہما ۱۲ مرتب

مسئلہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات اصل تقریر اور حاشیہ میں گزر چکی ہیں، نیز حافظ زلیحی نے معجم طبرانی کے حوالہ سے حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت ذکر کی ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین صلاة المغرب وصلاة العشاء بالمزدلفۃ بأذان واحد وإقامۃ واحدۃ " نصب الرایہ (ج ۳ ص ۶۹) ۱۲ م

۱۳ تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۲۹) باب الجمع بین الصلاتین مجمع کیف ھو؟ اور عمدۃ القاری

(ج ۱ ص ۱۵ و ۱۶) باب من اذن وأقام لكل واحدۃ منہما۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)



## باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج

عن عبد الرحمن بن يعمر أن ناساً من أهل نجد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم

وهو بعرفة فسألوه، فأمر منادياً فنادى: الحج عرفة، من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج " اس حدیث کی بنا پر امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ وقوف عرفات کا وقت ٹو ذی الحجہ کے زوال سے دس ذی الحجہ کے طلوع فجر تک ہے، اس دوران جس وقت بھی آدمی عرفات پہنچ جائے، البتہ رات کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا ضروری ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے روانہ ہو جائے تو اس پر دم واجب ہو گا اس کے برخلاف دن کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا اس درجہ میں ضروری نہیں چنانچہ اگر کوئی شخص غروب سے کے بعد عرفات پہنچے تو اس پر دم نہیں

امام مالک کے نزدیک نویں تاریخ کا دن لیلة النحر کے تابع ہے اور ان کے نزدیک لیلة النحر کے کسی حصہ میں وقوف عرفة ضروری ہے لہذا اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن میں وقوف عرفہ کیا اور غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے نکل گیا اور لوٹ کر نہ آیا تو اس کا حج فوت ہو گیا جس کی اس کے ذمہ میں قضا ضروری ہے، البتہ اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

علامہ عثمانی مزملہ میں جمع باذانین والی روایت کے بارے میں لکھتے ہیں: "وأما جمعة باذانین في سورة الفصل فلعل ذلك لم يثبت عنه وقد رواه زهير بالشك كما يدل عليه سياق البخاري، وأخرج البيهقي من طريق عبد الرحمن بن عمرو عن زهير بالشك وقال فيه: ثم أمر قال زهير: أرى فأذن وأقام، وكيفية اعلا السن (ج ۱۰ ص ۱۲۱) باب إذا جمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة لفصل ۱۲ مرتب عقی عنہ۔

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۴۵) كتاب مناسك الحج، زمن الوقوف بعرفة - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۶۱) كتاب المناسك، باب من لم يدرك عرفة ۱۲ م  
۲۔ ابتدائے وقت کا زوال سے ہونا حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے "عن سعيد بن حسان عن ابن عمر قال: لما أن قتل الحجاج ابن الزبير أرسل إلى ابن عمر أية ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يروح في هذا اليوم قال إذا كان ذلك رُحنا، فلما أراد ابن عمر أن يروح قال: قالوا: لم تنزع الشمس، قال: أراغت؟ قالوا: لم تنزع، قال: فلما قالوا: قد راغت ارتحل، سنن أبي داود (ج ۱ ص ۲۶۵) باب الراح إلى عرفة - اور ليلة النحر کا اس میں داخل ہونا حدیث باب سے ثابت ہے ۱۲ مرتب

دن میں وقوفِ عرفہ نہ کیا اور لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو اس کا حج ہو گیا اگرچہ دن میں وقوفِ عرفہ کو ترک کرنے کی وجہ سے اس پر دم واجب ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کی صبح صادق سے دسویں تاریخ کی صبح صادق ہے اور اس کے کسی بھی حصہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو درست ہے۔

## باب ماجاء فی تقدیم الضعفة من جمع بلیل

عن ابن عباسؓ قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثقل من جمع بليل "ترجمة الباب میں "ضعفة" سے مراد عورتیں، بچے کمزور بوڑھے اور مریض ہیں، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ضعفہ کے صبح صادق ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ روانہ ہونے میں کوئی عرج نہیں۔

ترجمة الباب کے ساتھ حدیث کی مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ وہ حجة الوداع کے موقع پر ان جملہ منعقار میں سے تھے جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رات ہی کو مزدلفہ سے منیٰ روانہ کر دیا تھا۔

۱۔ حدیث بابے امام مالکؒ کے مسلک پر بھی استدلال کیا جاسکتا ہے لیکن عروہ بن مفرس طائی ثقی روایت ان کے خلاف حجت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "من أدرك معناه هذه الصلوة وأق عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى نفثه" سنن أبي داود (ج ۱ ص ۲۶۹) باب من لم يدرك عرفة ۱۲ مرتب

۲۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰ ص) باب الوقوف بعرفة ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴) باب من قدم ضعفة أهله بليل الخ۔

و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۱) باب استحباب تقدیم الضعفة من النساء وغيرهن الخ۔ والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۷) تقدیم النساء والصبيان إلى منازلهم۔ وأبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۲۶۵) باب التعليل من جمع۔ وابن ماجه فی سننہ (ج ۱ ص ۲۱) باب من تقدم من جمع لرمي الجمار ۱۲ م

۵۔ بفتحتين، متاع المسافر وما يحمله على دوابہ۔ مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۲۹) بحوالہ نہایہ ۱۲ م

۶۔ كما قال العيني في العمدة (ج ۱ ص ۱۵) باب من قدم ضعفة أهله ۱۲ م

۷۔ اس لئے کہ حجة الوداع کے موقع پر حضرت ابن عباسؓ عمر کے اعتبار سے چھوٹے تھے اور اس وقت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہاں دو چیزیں ہیں، (۱) مبیت مزدلفہ (یعنی مزدلفہ میں دس ذی الحجہ کی رات گزارنا) (۲) وقوف مزدلفہ (یعنی دس ذی الحجہ کی طلوع صبح صادق سے طلوع شمس کے درمیانی وقت میں مزدلفہ میں ٹھہرنا)۔

”وقوف مزدلفہ“ جمہور کے ہاں رکن حج تو نہیں البتہ اس کے چھوڑنے پر دم واجب ہے، امام مجاہد، امام قتادہ، امام زہری، سفیان ثوری، امام احمد، امام اسحاق اور ابو ثور رحمہم اللہ کا یہی قول ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ بلا عذر ”وقوف مزدلفہ“ چھوڑنے پر دم واجب ہوگا جبکہ امام علقمہ اور ابراہیم نخعی رحمہما اللہ کے ہاں یہ رکن حج ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔

اور ”مبیت مزدلفہ“ احناف کے ہاں ”سنت مؤکدہ“ ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں اور امام شافعی، قتادہ، زہری اور عطاء رحمہم اللہ کے ہاں اس کے چھوڑنے سے دم لازم ہے، جبکہ علقمہ، شعبی اور نخعی رحمہم اللہ کے ہاں یہ رکن ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔ (مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: تکرار فتح الملبم ۶/۱۵۹-۱۵۸، کتاب الحج، باب استحباب تقدیم الضعفۃ الخ مطبوعہ دار القلم، دمشق)۔

امام مالک کے نزدیک مبیت مزدلفہ سنت ہے، امام شافعی کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ نزول بالمزدلفہ واجب ہے، اور مبیت بالمزدلفہ اور وقوف مع الامام بالمزدلفہ دونوں سنت ہیں۔

اہل ظاہر کا مذہب یہ ہے کہ من لم یدرک مع الامام صلاة الصبح بالمزدلفہ بطل حجة بخلاف النساء والصبيان والضعفاء<sup>(۱)</sup> واللہ اعلم

## باب (۲) ﴿بلا ترجمہ﴾ (۳)

عن جابر قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم يرمي يوم النحر ضحى<sup>(۴)</sup>، يوم آخر میں جمرہ عقبہ کی رمی کے تین اوقات ہیں :

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) ان کی عمر تقریباً تیرہ (۱۳) سال تھی، تفصیل کے لئے دیکھئے سیر اعلام النبلاء (ج: ۳، ص: ۳۳۲ و مسابعدہ)

عبد اللہ بن عباس البحر رقم ۵۱ من صغار الصحابة ۱۲ مرتب (۱) راجع لتفصيل المذاهب ولفوائد أخری "العمدة" للعينی (ج: ۱۰، ص: ۱۶، ۱۷) باب من قدم ضعفة أهله بليل ۱۲ مرتب۔

(۲) شرح باب از مرتب عقاب اللہ عنہ ۱۲

(۳) ہندوپاک کے مطبوعہ نسخوں میں یہ باب اسی طرح بلا ترجمہ مذکور ہے، البتہ دار احیاء التراث العربی بیروت کے مطبوعہ نسخہ میں اس باب کے ساتھ یہ ترجمہ مذکور "باب ماجاء فی رمی يوم النحر ضحی" کیجئے (ج: ۳، ص: ۲۳۱، رقم الباب ۵۹) بتحقیق الشیخ

محمد فواد عبد الباقی - ۱۲ مرتب

(۴) الحدیث أخرجه أبو داود فی سننہ (ج: ۱، ص: ۲۷۱) باب فی رمی الجمار ۱۲ م



- ① وقتِ مسنون : طلوع شمس کے بعد زوالِ شمس سے پہلے۔
- ② وقتِ مباح : زوالِ شمس سے غروبِ شمس تک۔
- ③ وقتِ مکروہ : یوم النحر گزرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ کی رات۔

۱۔ واضح رہے کہ حنفیہ کے نزدیک یوم النحر میں طلوع شمس سے رمی کا وقتِ مسنون شروع ہوتا ہے (اس میں بھی انفلوہ وقت ہے جب سورج اچھی طرح چمکنے لگے، چنانچہ حدیثِ باب میں ”صحیح“ کے الفاظ بھی اس پر دال ہیں) جبکہ رمی کا وقتِ جواز طلوع صبح صادق ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ شیخ ابن ہمام لکھتے ہیں: ”وفي النهاية نقلاً من مبسوط شيخ الاسلام أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الإساءة، وما بعد طلوع الشمس إلى الزوال وقت مسنون، وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز بلا إساءة، والليل وقت الجواز مع الإساءة“ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۸۶) تحت قول صاحب المهداية ”لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام رخص للرعاء أن يرموا ليلاً“

امام شافعیؒ کے نزدیک لیلۃ النحر کے نصف اخیر میں بھی رمی جائز ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر فجر سے پہلے رمی کر لی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۸۵ و ۸۶) باب رمی الجمار۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۲۷) باب من قدم ضعفة أهله بلیل۔

پچھلے باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة أهله وقال: لا ترموا الجمره حتى تطلع الشمس“، امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے۔

جہاں تک صبح صادق کے بعد جوازِ رمی کا تعلق ہے طحاوی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ثابت ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه في الثقل وقال: لا ترموا الجمار حتى تصبحوا“ (ج ۱ ص ۲۵) باب وقت رمی جمرۃ العقبة الخ گو یا اس روایت سے وقتِ جواز کا پتہ چلتا ہے اور پچھلے باب والی روایت سے وقتِ مسنون کا، صاحبِ ہدایہ نے حنفیہ کے مسلک پر اسی طرح استدلال کیا ہے، دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳)

امام شافعیؒ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا ليلاً“، ”عمر بن شعيب عن أبيه عن جدّه“ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا بالليل وأية ساعة شاء ومن النهار“ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم“ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی شخص نے یوم النحر میں حجرہ عقبہ کی رمی نہیں کی یہاں تک کہ رات ہو گئی تو وقت کے مکروہ ہونے کے باوجود اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ رات ہی کو رمی کرے اور اس پر دم نہیں۔ سفیان ثوریؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ رات کو رمی نہیں کریگا اور اس کے اوپر دم ہے، اور اگر کسی شخص نے نہ یوم النحر میں رمی کی اور نہ ہی گیارہ تاریخ کی رات کو، یہاں تک کہ صبح ہو گئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے آدمی کے لئے ضروری ہے کہ وہ رمی بھی کرے اور دم بھی دے، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب رات کو رمی کرنے کی اجازت نہیں تو دن میں بطریق اولیٰ رمی نہیں کریگا بلکہ دم ہی دیگا۔

و أما بعد ذلك فبعد زوال الشمس "یوم النحر کے بعد کے ایام کی رمی بالاتفاق زوال شمس کے بعد ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیرہویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے بھی استحساناً درست ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر کسی شخص نے گیارہویں اور بارہویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے کر لی تو اس کا اعادہ ضروری ہے، البتہ تیرہویں تاریخ کو زوال سے پہلے رمی کرنے کی صورت میں اعادہ نہیں۔

حضرت عطاءؒ اور طاؤسؒ کا مسلک یہ ہے کہ گیارہ، بارہ اور تیرہ تینوں تاریخوں میں رمی قبل الزوال درست ہے اور کسی بھی دن اعادہ نہیں۔

پھر اس پر امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کا اتفاق ہے کہ ایام تشریق کے ختم ہونے کے بعد رمی نہیں لہذا اگر کسی شخص نے ایام تشریق میں رمی نہیں کی اور

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

رخص لرعاء الجبل ان یرموا باللیل۔

لیکن یہ تمام روایات ضعیف ہیں، ان کے حوالوں اور ان کے رواۃ پر بحث کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۸۵ و ۸۶)، الدرر فی شرح منہج (ج ۲ ص ۲۹۳ و ۲۹۴)، اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۶۱) باب رمی الرعاء باللیل۔ اس کے علاوہ ان روایات میں یہ بھی امکان ہے کہ یہ لیلۃ النحر سے متعلق نہ ہوں بلکہ اگلی آنے والی راتوں سے متعلق ہوں، کما قال صاحب الہدایۃ، اور اگر بالفرض لیلۃ النحر ہی سے متعلق ہوں، تب بھی یہ حکم رعاء کے ساتھ خاص ہوگا، اور دوسروں کو ان پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا "لأن شرب الرمی بخلاف القیاس" دیکھئے ہدایہ وحاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ (حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی ایک ضعیف روایت یہ ہے کہ زوال سے پہلے بھی رمی جائز ہے (کافی فتح القدیر والعنایۃ - ج ۲ ص ۱۸۵)۔ لیکن یہ ضعیف روایت مفتی بہ نہیں، لہذا اس میں تساہل نہ برتنا چاہیئے از استاد محترم دام اقبالہم

تیرھویں تاریخ کا سورج بھی غروب ہو گیا تو رمی فوت ہو گئی اب اس کا اعادہ نہیں بلکہ دم دینا واجب ہے۔

## بَاب مَا جَاءَ أَنَّ الْإِفَاضَةَ مِنْ جَمْعٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ

عَنْ أَبِي اسْحَقَ قَالَ: سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ مَيْمُونٍ يُحَدِّثُ يَقُولُ: كُنَّا وَقُوفًا بِجَمْعٍ

فَقَالَ عَمْرُو بْنُ الْحَطَّابِ: إِنَّ الْمَشْرُوكِينَ كَانُوا لَا يَفِيضُونَ حَتَّى يَقْطَعَ الشَّمْسُ، وَكَانُوا يَقُولُونَ: أَشْرَقَ ثَبِيرٌ، وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالَفَهُمْ، فَأَفَاضَ عَمْرُو بْنُ طُلُوعِ الشَّمْسِ، يَعْنِي أَهْلَ جَاهِلِيَّةٍ طُلُوعِ شَمْسٍ كَإِنْظَارِ مَيْمُونٍ رَسَمَتْ تَحْتَهُ أَوْ حَتَّى طُلُوعِ آفَاقِ كِي عَلَامَتِ يَهْتَمُّ بِثَبِيرٍ نَامِي بِهَارِ حَكْنِ لَكَا تَهَا اس لَمْ وَه كَهْتَه تَه "أَشْرَقَ ثَبِيرٌ" يَعْنِي أَيْ جَبَلِ ثَبِيرٍ! حَكْنِ! أَوْ سَنَنِ ابْنِ مَاجَةٍ يَهْتَمُّ بِهَذَا مَرُورِي هِيَ "أَشْرَقَ ثَبِيرٌ، كَيْمَا نَغِيرُ" أَيْ جَبَلِ ثَبِيرٍ! حَكْنِ! تَه تَا كَه سَمِ بِلْغَارِ كَرِي يَعْنِي مَنَى كُورِ وَانَه هُوَ جَائِي -

جمہور یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ امام احمدؒ کے نزدیک مزدلفہ سے اسفار کے بعد طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا چاہئے البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اسفار سے بھی پہلے روانگی مستحب ہے۔

طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا تو حدیث باب سے ثابت ہے اور اسفار حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے اس جملہ سے "فَلَمْ يَزَلْ وَاقِفًا حَتَّى أُسْفَرَ جَدًّا" جو امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل عمدة القاری سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۱۰ ص ۸۵۹) باب رُمِّيَ الْجَارُ ۲۱۲

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۸) باب متى يدفع من جمع - والنسائی فی سننہ

(ج ۲ ص ۲) وقت الإفاضة من جمع ۲۱۲

۳۔ بفتح المثلثة وكسر الباء الموحدة وسكون الياء آخر الحروف في آخره راء، جبل بالزهد لفة على يسار الذهاب إلى منى، وقيل: هو أعظم جبال مكة باسم رجل من هذيل اسمه ثبير، وهناك جبال آخر اسم كل منها ثبير، كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴) ۲۱۲

۴۔ (ص ۲۱) باب الوقوف بجمع ۲۱۲

۵۔ كذا في المعارف (ج ۶ ص ۴۴) ۲۱۲

۶۔ صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۲۱۲



## باب کیف ترمی الجمار

عن عبد الرحمن بن یزید قال : لما أتى عبد الله جرة العقبة استبطن الوادی واستقبل القبلة وجعل یرمی الجمرة علی حاجبه الأيمن ، ثم رمی بسبع حصیات ، یکبر مع کل حصاة ، ثم قال : والله الذی لا إله إلا هو ! من ههنا رمی الذی أنزلت علیه سورة البقرة " اس پر اتفاق ہے کہ تمام جمرات کی رمی کسی بھی جانب سے کسی بھی کیفیت کے ساتھ کی جاسکتی ہے ، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جمرہ اولیٰ اور جمرہ وسطیٰ کی رمی کے وقت استقبال قبلہ مستحب ہے ، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث باب میں جمرہ عقبہ کی رمی میں بھی استقبال قبلہ کا ذکر ہے ، لیکن صحیحین میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے اسی واقعہ میں "جعل البیت عن یساره ومنی عن یمینہ" کے الفاظ مذکور ہیں ، چنانچہ جمہور کا مسلک صحیحین ہی کی روایت کے مطابق ہے کہ جمرہ کبریٰ کی رمی کے وقت جمرہ کا استقبال کرتے ہوئے اس ہیئت سے کھڑا ہونا چاہئے کہ بیت اللہ بائیں جانب ہو اور منیٰ دائیں جانب ۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اُسے اگرچہ امام ترمذیؒ نے "حسن صحیح" کہا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں صحیحین ہی کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور ترمذیؒ کی روایت کے بارے میں وہ فرماتے ہیں "وهذا شاذ، فی إسنادہ المسعودی وقد اختلط" واللہ اعلم ۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۲۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه فسننه (ص ۲۱۸ و ۲۱۹) باب من أين ترمی جرة العقبة ۱۲

۳۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۵) باب رمی الجمار بسبع حصیات ، و باب من رمی جرة العقبة وجعل البیت عن یساره ۔ اور صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۱۹) باب من رمی جرة العقبة من بطن الوادی وتكون مكة عن یساره ۱۲

۴۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۷) باب یکبر مع کل حصاة ۱۲

۵۔ هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الکوفی ، المسعودی ، صدوق ، اختلط قبل موته ، وضابطه أن من سمع منه یفقد اذ فیعد الاختلاط ، "من السابعة" تقریب التهذیب (ج ۱ ص ۴۸) ، رستم ۱۲ مرتب

۶۔ شرح باب متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۶۶ و ۴۶۷) ۱۲ مرتب

## باب ماجاء فی إشعار البدن

عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قلّد نعلين وأشعر الهدى في الشق الأيمن بذى الحليفة وأماط عنه الدم " تقليد بالاتفاق سنت<sup>۱</sup>، اور قلادہ ڈالنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ سمجھ جائیں کہ یہ ہدیٰ حرم ہے اس کا دستور زمانہ جاہلیت سے چلا آتا تھا، کیونکہ اہل عرب میں ویسے تو قتل و غارتگری کا بازار گرم رہتا تھا لیکن جس جانور کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدیٰ حرم ہے اس کو ڈاکو بھی نہیں لوٹتے تھے۔

اسی علامت کا دوسرا طریقہ اشعار تھا جس کی صورت یہ ہے کہ اونٹ کی داہنی کروٹ میں نیزے سے ایک زخم لگا دیا جاتا ہے، یہ طریقہ حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے

لہ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۰۱) باب إشعار البدن وتقليده عند الإهرام وأبوداؤد في سننه (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الإشعار ۱۲ م

لہ علامہ عینی فرماتے ہیں: "وهو سنة بالإجماع وهو تعليق لعل أو جلد ليكون علامة الهدى، وقال أصحابنا: لو قلّد بعروة مزادة أو لحى شجرة أو شبه ذلك جاز لحصول العلامة، وذهب الشافعي والثوري إلى أنها تقلّد بنعلين، وهو قول ابن عمر، وقال الزهري ومالك: يجرى واحدة، وعن الثوري: يجرى ضم القربة، ونعلان أفضل لمن وحدها" عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۳) باب من أشعر وقلّد بذى الحليفة ثم أحرر ۱۲ مرتب

۱۳ تفصیل کے لئے دیکھیے حاشیہ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱۱) باب التمتع بحوالہ شرح توریشتی علی المصابیح تقلید اور اشعار میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ہدیٰ راستہ میں ہلاک ہونے لگتی ہے تو اس کو نحر کر دیا جاتا ہے، ایسی صورت میں اگر اس پر کوئی علامت ہوگی تو مساکین اس کو پہچان لیں گے اور اس کا گوشت استعمال کر لیں گے، اس کے علاوہ ایسے بدنہ وغیرہ کو پہچاننے کے بعد وہ اگر اس کا گوشت لینا چاہیں گے تو اس کے پیچھے پیچھے نحر تک آکر گوشت حاصل کر سکیں گے، تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۳) باب من أشعر وقلّد الخ ۱۲ م

لہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "قالوا: والأشبه هو الأيسر لأن النبي صلى الله عليه وسلم طعن في جانب اليسار مقصوداً وفي جانب الأيمن اتفاقاً" تفصیل کے لئے دیکھیے فتح القدير اور غنایہ (ج ۲ ص ۱۱۱) باب التمتع ۱۲ مرتب

ثابت ہے چنانچہ اشعار جمہور کے نزدیک سنت ہے۔<sup>۱۵</sup>

البتہ امام ابو حنیفہ کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے اشعار کو مکروہ کہا ہے، اسی بنا پر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ پر بہت تشنیع کی گئی ہے۔<sup>۱۶</sup>

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کی طرف اس قول کی نسبت مشکوک ہے۔ چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نہ اصل اشعار کو مکروہ کہتے ہیں اور نہ اس کے سنت ہونے کا انکار کرتے ہیں البتہ اس نسبت کی حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں لوگ اشعار کرنے میں بہت زیادہ مبالغہ کرنے لگے تھے اور اشعار میں کھال کے ساتھ ساتھ گوشت بھی کاٹ ڈالتے تھے اور گہرے زخم لگاتے تھے جس سے جانوروں کو ناقابلِ برداشت تکلیف ہوتی تھی اور اس جانور کے مرنے کا خطرہ ہوتا تھا اس لئے انہوں نے سدّ الباب اشعار سے روکا، فَإِنَّ النَّاسَ لَا يَرَاعُونَ الْحَدَّ فِي ذَلِكَ، وَرَنَاءُ انْكَارِ مَقْصُودِ نَفْسِ اشعار سے روکنا نہ تھا بلکہ مبالغہ فی الاشعار سے روکنا تھا۔<sup>۱۷</sup>

۱۵ حاشیہ نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۱)

پھر اشعار کے بارے میں بحث ہے کہ یہ اہل کے ساتھ مختص ہے یا نہیں؟ حضرت سعید بن جبیر کے نزدیک یہ اہل کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ ان کے نزدیک غنم و بقرہ کسی کا بھی اشعار نہیں، شعبی اور ابو ثور کے نزدیک بقرہ کی جہاں تقلید درست ہے وہاں اشعار بھی درست ہے، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں بھی منقول ہے کہ وہ بقرہ کے کوہان میں اشعار کرتے تھے، امام مالکؒ کے نزدیک وہ بقرہ جس کا کوہان ہو اس کا اشعار کیا جائے گا اور جس کا کوہان نہ ہو اس کا اشعار نہیں کیا جائے گا۔ مختصر یہ کہ، اہل کے اشعار اور غنم کے عدم اشعار پر اتفاق ہے جبکہ بقرہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۳۳) باب من اشعر وقلد الخ ۱۲ مرتب

۱۶ چنانچہ صاحب ہدایہ مختصر القدوری کی اس عبارت "ولا يشعر عند أبي حنيفة" کے تحت لکھتے ہیں: "ویکرہ" ہدایہ (ج ۱ ص ۲۶۱) باب التمتع ۱۲ مرتب

۱۷ علامہ عینی لکھتے ہیں: "وقال ابن حزم في المحلى: قال أبو حنيفة: أكره الإشعار، وهو مثله" وقال: (أي ابن حزم) هذه طامة من طوامر العالم أن يكون مثله شيء فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو لكل عقل يتعقب حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويلزمه أن تكون الحجامة وفتح العرق مثله، فيمنع من ذلك، وهذه قوله لا نعلم لأبي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء عصره إلا من ابتلاه الله تعالى بتقليده" عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۳۵) باب من اشعر وقلد الخ ۱۲ مرتب

۱۸ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۳۵) باب من اشعر وقلد الخ۔ از فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۵) باب اشعار البدن ۱۲ مرتب



حقیقت یہ ہے کہ امام طحاویؒ کی بات رائج ہے اور وہ اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہ ہیں اس کے علاوہ اگر امام ابو حنیفہؒ سے اس قسم کا کوئی قول مروی ہے تو اس کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اشعار کے مقابلہ میں تقلیدِ نبیین افضل ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے بدلوں کا سوق فرمایا ہے ان میں سے صرف ایک کا آپ نے اشعار فرمایا تھا باقی سب میں تقلید کی صورت پر عمل کیا تھا۔

اور اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو جائے کہ امام صاحب نفس اشعار کو مکر وہ سمجھتے تھے تب بھی یہ ان کا اجتہاد ہے جو رائے پر نہیں بلکہ احادیث النہی عن المثلۃ اور احادیث النہی عن تعذیب الحيوان پر مبنی ہے، گویا وہ احادیث اشعار کو ان سے منسوخ مانتے ہیں اور اس قسم کے اجتہادات ہر مجتہد کے ہاں

۱۔ چنانچہ علامہ عینیؒ اس مقام پر امام طحاویؒ کے بارے میں لکھتے ہیں: "هو أعلم الناس بمذاهب الفقهاء ولا سيما بمذاهب أبي حنيفة" عمدہ (ج ۱۰ ص ۳۵) باب من أشعروا قلد الخ۔

نیز حافظ ابن حجرؒ بھی لکھتے ہیں: "و يتعين الرجوع إلى مقال الطحاوي، فإنه أعلم من غيره بأقوال أصحابه" فتح الباری (ج ۳ ص ۴۲) باب اشعار البدن

علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ شافعی رحمہما اللہ کے امام طحاویؒ کی بات کو ترجیح دینے کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی کی اس بات میں کوئی وزن نہیں رہتا کہ "و أما العذر الذي ذكره الطحاوي وغيره فهو عندی بارد" دیکھئے (ج ۲ ص ۱۷۰) باب ما جاء في اشعار البدن (بالخصوص جبکہ ان کی بات بلا دلیل بھی ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ کذا قال الحافظ الإمام فضل الله التوربشتي الحنفی فی شرحه علی المصابيح . أنظر للتفصيل حاشية نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۱۱۸) باب التمتع ۱۲ مرتب

۳۔ دونوں قسم کی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۲۸ و ۸۲۹) کتاب الذبائح والصيد والتسمیۃ، باب ما یکره من المثلۃ والمصبورة والمجتمۃ۔ اور سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۳۹) کتاب الضحایا، باب فی المبالغة فی الذبح، اور نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۱۱۸ تا ۱۲۰) باب التمتع ۱۲ مرتب

۴۔ لیکن سلامہ سیوطیؒ "الروض الألف" میں لکھتے ہیں: "النہی عن المثلۃ کان بإثر غزوۃ أحد، فحدیث الإشعار فی حجة الوداع، فكيف يكون الناس من متقدمي العلم المنسوخ؟ لهذا راجح یہ ہے کہ احادیث اشعار احادیث نہی عن المثلۃ کے ساتھ معارض ہیں، و إذا وقع التعارض فالترجيح للحرم، علامہ زبلیؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے

نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ملتے ہیں اور محض ان کی وجہ سے کسی مجتہد کو موجب طعن نہیں بنایا جاسکتا۔

واضح رہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے ایسی روایات مروی ہیں جن سے تخفیر بین الاشعار و ترکہ کا پتہ چلتا ہے، گویا ان دونوں حضرات کے نزدیک اشعار نہ سنت ہے اور نہ ہی مستحب بلکہ مباح ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ان کے قریب قریب ہے۔

قال (أبو عیسیٰ) سمعت یوسف بن عیسیٰ یقول: سمعت وکیعاً یقول حین روی هذا الحدیث فقال: لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا، فإن الإشعار سنة وقولهم بدعة قال سمعت أبا السائب یقول: كنا عند وکیع، فقال لرجل عنده ممن ينظر في الرأي: أشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ویقول أبو حنیفة: هو مثله، قال الرجل: فإنه قد روی عن إبراهيم النخعی أنه قال: الإشعار مثله، قال: فرأيت وکیعاً غضب غضباً شديداً وقال: أقول لك: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: قال إبراهيم! ما أحقك بأن تحبس ثم لا تخرج حتى تنزع عن قولك هذا! یہاں امام ترمذیؒ یہ نقل کر رہے ہیں کہ حضرت وکیعؒ نے اصحاب کے آئی میں سے ایک آدمی کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اشعار کرنے کا ذکر کیا، اور یقول ابوحنیفہؒ ہو مثله کہہ کر امام ابوحنیفہؒ کے قول پر حیرت کا اظہار فرمایا اس پر اس آدمی نے کہا کہ ابراہیم نخعیؒ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، حضرت وکیعؒ نے یہ سنا تو سخت غیض و غضب اور ناراضگی کا اظہار فرمایا، واضح رہے کہ سنن ترمذیؒ میں یہ واحد مقام ہے جہاں امام ابوحنیفہؒ کا صراحتاً تذکرہ آیا ہے۔ صاحب تحفۃ الاحوذی نے مذکورہ واقعہ کو بنیاد بنا کر کہا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہیں تھے بلکہ ان سے شدید اختلاف رکھتے تھے۔

۱۔ حضرت عائشہؓ کی روایت اس طرح ہے: «عن الأسود عن عائشة أنها أرسل إليها أشعر؟ - یعنی البدنة - فقالت: إن شئت، إنما أشعر لتعلم أنها بدنة»

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح ہے: «عن عطاء عن ابن عباس قال: إن شئت فأشعر المهدي وإن شئت فلا أشعر»

دونوں روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) فی الاشعار اواجب هو أم لا؟ رقم الحدیث ۱۶۹۷ و ۱۶۹۸ (طبع: إدارة القرآن العلوم الاسلامیہ کراچی ۵)

مذکورہ دونوں روایات کی سند جید ہے، لہذا قال العینی فی المدة (ج ۱ ص ۲۵۱) باب من أشعر وقلد ۱۲ مرتب عنی عنہ ۱۷ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: فأشعر وکیع بہذین القولین علیہ وعلی أصحابہ انکاراً شديداً ورد علیہ ردّاً بلیغاً، وظهر من هذین القولین أن وکیعاً لم یکن حنیفاً مقلداً للإمام أبی حنیفة فإنه لو کان حنیفاً لم یسکر علیہ هذا الانکار البتہ، فبطل قول صاحب العرف الشذی أن وکیعاً کان حنیفاً تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۷۱) باب ما جاء فی اشعار البیہ ۱۲



اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ میں، حافظ مزینؒ نے تہذیب الکمالؒ میں اور حافظ زبیدیؒ نے عقود الجواهر المنیفہ میں نقل کیا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔ اور ان کے شاگرد تھے لہذا جن حضرات نے ان کو حنفی قرار دیا ہے ان کا قول

۱۵ کہا نقل الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۳) ۲۱۲

۱۶ (ج ۳ ص ۱۶۵) من اسماء وکیع، ترجمة وکیع بن الجراح (نسخة مصورة عن النسخة الخطیة المحفوظة بدارالکتب المصریة) ۱۲ مرتب

۱۷ دیکھئے (ج ۱ ص ۱) فی مقدمة المؤلف ۲۱۲

۱۸ نیز دیکھئے سیر اعلام النبلاء للذہبی (ج ۹ ص ۱۵۸) ترجمة وکیع بن الجراح رقم ۴۷۰۔ اور تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۱۲) ترجمة وکیع بن الجراح ۱۲ مرتب

۱۹ دیکھئے تاریخ بغداد (ج ۱۳ ص ۲۲۴) ترجمة النعمان بن ثابت رقم ۴۹۰۔ اور سیر اعلام النبلاء (ج ۶ ص ۲۹۴) ترجمة ابی حنیفہ، رقم ۱۶۳

واضح رہے کہ صاحب تحفۃ الاحوذی یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ حافظ ذہبیؒ نے یحییٰ بن معینؒ کا وکیعؒ بن الجراح کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے: ”ما رأیت أفضل منه۔ یعنی من وکیع۔ یقوم اللیل ویسر الصوم ویفتی بقول ابی حنیفہ“ لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ”ویفتی بقول ابی حنیفہ“ کا قول اپنے عموم پر نہیں ہے بلکہ یہ خصوص پر محمول ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ وکیع نبیذ ثمر کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے چنانچہ وہ نبیذ ثمر کے جواز کے قائل تھے اور خود بھی پیتے تھے۔ اس سلسلہ میں علامہ مبارکپوریؒ کا استدلال حافظ ذہبیؒ کے اس قول سے ہے ”ما فیہ (امی فی وکیع) إلا شربہ نبیذ الکوفین“ گویا صرف اسی بات کی وجہ سے ان کے بارے میں ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ کہا گیا۔ دیکھئے تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۷۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ مبارکپوریؒ کی یہ تاویل بار بار اور تکلف محض ہے، ورنہ یحییٰ بن معینؒ کے کلام کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ اپنے عموم پر ہے، جہاں تک حافظ ذہبیؒ کے کلام سے استدلال کا تعلق ہے وہ بھی درست نہیں اس لئے کہ حافظ ذہبیؒ کا مقصود یحییٰ بن معینؒ کے کلام کی تفسیر کرنا نہیں ہے بلکہ مشر یہ بتلانا ہے کہ حضرت وکیعؒ میں دینی اعتبار سے کسی قسم کی کمزوری نہیں پائی جاتی تھی بجز اس کے کہ وہ شرب نبیذ ثمر کے قائل تھے (اور یہ کمزوری بھی حافظ ذہبیؒ کے مسلک کے مطابق ہے نہ کہ حضرت وکیعؒ کے) اس کے علاوہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وکیع بن الجراح تو خود کوفی ہیں اور کوفین سب جواز نبیذ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)



بے بنیاد نہیں ہے، البتہ ایک عام آدمی کی تقلید میں اور ایک متبحر عالم کی تقلید میں فرق ہوتا ہے وہ یہ کہ متبحر عالم بعض اوقات اپنے دلائل کی بنا پر امام سے اختلاف بھی کرتا ہے لیکن یہ اختلاف اس امام سے اس کے منتسب ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا ہے، اس کے باوجود سب انہیں حنفی کہتے ہیں۔  
 رہا حضرت وکیعؒ کا اس مسئلہ میں غضبناک ہونا سو وہ غیظ امام ابو حنیفہؒ پر نہ تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے حدیث نبوی کے مقابلہ میں ابراہیم نخعیؒ کا قول اس طرح پیش کیا تھا کہ صورت حدیث کے ساتھ معارفہ کی پیدا ہو گئی تھی، اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ امام

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کے قائل ہیں، اب اگر ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ میں علامہ مبارک پوریؒ کی خصوص کی تاویل اختیار کی جائے تو امام ابو حنیفہؒ کی کیا خصوصیت باقی رہ جائے گی؟ معلوم ہوا کہ ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ میں عموم مراد ہے نہ کہ خصوص۔ ماخوذ از معارف السنن (ج ۶ ص ۳۹۳ و ۳۹۴) بزیادۃ و البیان۔

علامہ مبارک پوریؒ لکھتے ہیں کہ ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ میں اگر عموم بھی مراد لیا جائے تب بھی یحییٰ بن معینؒ کا مقصود یہ ہے کہ وکیعؒ ہر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق فتویٰ دیتے تھے جو حدیث کے مخالف نہیں ہوتا تھا والدلیل علی ذلک قولہ المذکوران فی الباب۔ تحفہ (ج ۲ ص ۲۷۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام سے اگر مقصود یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بیشتر مسائل میں احادیث کے خلاف ہوتا ہے سو یہ دعویٰ بدیہی البطلان ہے اور اس کی مدلل تردید حنفیہ نے ہر مسئلہ کے تحت علیحدہ کر دی ہے اور ہم بھی اس بحث کو مقدمہ درس ترمذی میں اصولی طور پر ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر مقصود یہ ہے کہ بعض مسائل میں حنفیہ کا مسلک احادیث کے خلاف ہے سو یہ دعویٰ بھی غلط اور محل نظر ہے۔ بہر حال حضرت وکیع بن الجراحؒ کا حنفی مسلک ہونا قوی دلائل سے ثابت ہے، جہاں تک بعض مسائل میں ان کے امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کا تعلق ہے سو یہ ان کے حنفی ہونے کے منافی نہیں لکھنا سیاقی فی تقریر الأستاذ المحترم حفظہ اللہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ دیکھئے مزید تفصیل کے لئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۹۱ و ۳۹۲) ۱۲ م

ابو یوسفؒ کے سامنے ایک شخص نے حدیثِ دباءؒ سنکر یہ کہا کہ مجھے تو دباءؒ پسند نہیں، اس وقت امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی پر شدید غصہ اور ناراضگی کا اظہار فرمایا حالانکہ یہ فی نفسہ کوئی جرم نہیں تھا، لیکن چونکہ یہ بات اس نے حدیثِ سنکر کہی تھی اس لئے صورتِ معارضہ کی پیرا ہو گئی تھی اس لئے امام ابو یوسفؒ نے اس پر سختی کے ساتھ تنبیہ فرمائی، اس قسم کے معارضہِ صوریہ کے موقع پر سلف کی شدید ناراضگی کے کتبِ احادیث میں اور بھی متعدد واقعات موجود ہیں، بہر حال واقعہ مذکورہ فی الباب میں حضرت وکیع کی ناراضگی سے ان کے غیر حقیقی ہونے پر استدلال درست نہیں اور نہ ہی اس سے امام ابو حنیفہؒ کی کوئی تنقیص لازم آتی ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ روایت اس طرح ہے "عن أنس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يحجبه الدباء، فألقى بطعام أودعى له، فجعلت أتتبعه فأضعه بين يديه لها أعلم أنه يحته" شامل ترمذی (ص ۱۳) باب ماجاء فی صفة إمام رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

اسی باب میں دباء سے متعلق حضرت انسؓ کی ایک اور روایت بھی مروی ہے۔ نیز سنن ترمذی میں بھی حضرت انسؓ ہی کی ایک اور روایت دباء سے متعلق مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۵) أبواب الأطلعة، باب ما جاء فی أكل الدباء ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ ملا علی قاری لکھتے ہیں: "ونظيره ما وقع لأبي يوسف حين روى أنه عليه السلام كان يحجب الدباء، فقال رجل: أنا ما أحبه، فسل سيف أبو يوسف وقال: جدد الإيمان وإلا لأقتلنك" مرقاة المفاتيح (ج ۳ ص ۶۶) باب الجماعة وفضلها، الفصل الثالث ۱۲ مرتب

۳۔ مثلاً سنن ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ اور ان کے صاحبزادے کا واقعہ "عن مجاهد قال: كنا عند ابن عمر، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ائذوا للنساء بالليل إلى المساجد، فقال ابنه: والله لا نأذن لهن، يتخذنه دغلاً (حيلة للفساد) فقال: فعل الله بك وفعل، أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: لا نأذن" (ج ۱ ص ۱۱) باب في خروج النساء إلى المساجد۔ اور مسلم کی روایت میں اسی واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأقبل عليه عبد الله فسبّه سبّاً سيئاً، ما سمعته سبّه مثله قطّ، وقال: أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول: والله لمنعهن" (ج ۱ ص ۱۸۳) باب خروج النساء إلى المساجد۔ اور امام احمدؒ مجاہد سے نقل کرتے ہیں "فما كمل عبد الله حتى مات" کما نقل الحافظ في الفتح (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس۔

اس قسم کے مزید واقعات کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۴۱ و ۱۴۲) باب جاء فی کراهية البول في المغتسل ۱۲ مرتب عنی عنہ

## باب ماجاء فی تقلید الغنم

عن عائشۃؓ قالت: کنت أقتل قلائد هدی رسول الله صلی الله علیہ وسلم کلها غنماً شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں تقلید مشروع ہے لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تقلید اہل و بقر کے ساتھ مخصوص ہے اور غنم میں مشروع نہیں ہے۔  
شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں غنم کے لئے قتل قلائد کا ذکر ہے۔

حنفیہ و مالکیہ اول تو اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں غنم کا ذکر اسود بن یزید کا لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳) کتاب المناسک، باب تقلید الغنم۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۲) باب استحباب بعث الہدی الی الحرم۔ والنسائی (ج ۲ ص ۱۱) تقلید الغنم۔ وأبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب فی الإشتار۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۲) باب تقلید الغنم ۱۲ م  
اس روایت میں لفظ "کلها" کو منصوب اور مجرور دونوں طریقے سے پڑھ سکتے ہیں، منصوب پڑھنے کی صورت میں یہ لفظ "قلائد" کی تاکید بنے گا اور مجرور پڑھنے کی صورت میں لفظ "ہدی" کی۔ پھر لفظ "غنماً" سے حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مضاف الیہ سے حال واقع ہونا جب درست ہوتا ہے جبکہ مضاف کو مضاف کے مقام پر رکھنا درست ہو وہو ہنا مفقود۔

علامہ بیوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۵) میں اس کو تصرف رداۃ قرار دیا ہے اور ترمذی کی روایت کے مقابلہ میں روایات بخاری کو ترجیح دی ہے جن میں یہی مضمون دو سکر طرز کے ساتھ بیان کیا گیا، مثلاً ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "کنت أقتل القلائد للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فیقلد الغنم" اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "کنت أقتل قلائد الغنم للنبی صلی اللہ علیہ وسلم" دونوں روایات کے لئے دیکھے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳) باب تقلید الغنم۔

واضح رہے کہ بعض حضرات کے نزدیک اگر مضاف الیہ کو مضاف کی جگہ پر نہ بھی رکھا جاسکتا ہو تب بھی اگر مضاف مضاف الیہ کے جز کی طرح ہو تو مضاف الیہ سے حال بنانا درست ہے اور "قلائد" چونکہ "ہدی" کے ساتھ متصل ہوتے ہیں اس اعتبار سے وہ ہدی کے جز کی طرح ہیں لہذا حدیث باب میں "غنماً" کو "ہدی" سے حال بنانا درست ہے۔

پھر بعض حضرات کے نزدیک مضاف الیہ سے بغیر کسی شرط کے حال بنانا درست ہے، ان حضرات کے مسلک پر تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ کذا فی حاشیۃ جامع الاصول (ج ۳ ص ۳۱۱) فی الإشتار والتقلید تحت رقم الحدیث ۱۵۶۱ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)



تقریباً، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج میں بکریاں لے جانا ثابت نہیں بلکہ اونٹ لے جانا ثابت ہے۔

دوسرے حضرت شاہ صاحبؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ مسلم کر لیا جائے کہ یہ قلا دے بکریوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۷۴ گزشتہ)

نقلاً عن شرح الترمذی لأبی الطیب ۱۲ مرتب معنی عنہ

۱۷۴ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے "الحنفی لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۷۴) فصل ویسن تقلید الہدی - وشرح

نوی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۵) باب استحباب ہدی إلى الحرم ۱۲ مرتب

۱۷۵ جواب کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۷۴) باب تقلید الغنم ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۷۴)

۱۷۶ جس کی توضیح یہ ہے کہ اس روایت کو حضرت عائشہؓ سے نقل کرنے والے متعدد حضرات تابعین ہیں، عروہ بن

الزبیر، عمرہ بنت عبد الرحمن، قاسم البقلابہ، مسروق اور اسود۔ رحمہم اللہ۔ ان تمام حضرات میں سے صرف اسود ہی غنم

کا ذکر کرتے ہیں اور کسی بھی روایت میں غنم کا ذکر نہیں بلکہ "كنت أقتل قلا دہدی رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم" یا اس جیسے الفاظ مروی ہیں، تمام روایات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۴) باب استحباب

بعث الہدی إلى الحرم ۱۲ مرتب

۱۷۷ علامہ عینیؒ نے عدم تقلید غنم کی دلیل یہ ذکر کی ہے "لأنها تضعف عن التقليد" یعنی بحری ایک کمزور جانور

ہے وہ قلا دہ کی تحمل نہیں ہو سکتی۔ عمدہ (ج ۱ ص ۱۷۴) باب تقلید الغنم۔

ابن المنذر فرماتے ہیں: "ولم نجد لهم (أئى للحنفية والمالكية) حجة إلا قول بعضهم أنها

تضعف عن التقليد وهي حجة ضعيفة، لأن المقصود من التقليد العلامة، وقد اتفقوا على أنها

لا تشعر لأنها تضعف عنه، فتقلد بما لا يضعفها" کذا نقل الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۱۷۴) باب تقلید الغنم۔

اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ غنم میں علامت کے لئے نفس تقلید کافی ہے، خواہ صوف کے

چھوٹے سے ٹکڑے کے ذریعہ ہو، البتہ غنم چونکہ ایک کمزور جانور ہے، اس لئے اس کے حق میں تقلید نعلین پر عمل نہیں

کیا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک بھی راجح یہی ہے کہ غنم میں نفس تقلید تو درست ہے تقلید نعلین نہیں کما سیاتی فی التقریر

صاحب بدائع نے عدم تقلید غنم پر ایک اور طریقہ سے استدلال کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "والدلیل

على أن الغنم لا تقلد قوله تعالى: وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْفَلَاحِيذَ" عطف القلا دہدی علی الہدی

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے لئے تیار ہو رہے تھے تب بھی اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ تقلید سے مراد تقلیدِ نعلین ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ نعلین کے بغیر محض اون کے قدامے ڈالنا ہی پیش نظر تھا اور عند الحنفیہ اس میں کوئی حرج نہیں۔

”ثم لا يحرم“ حدیثِ باب کے یہ الفاظ اس پر دال ہیں کہ صرف تقلیدِ غنم سے آدمی محرم

(بقیہ، حاشیہ صفحہ گذشتہ)

والدطف يقتضى المغایرة فی الأصل، واسم الهدی يقع علی الغنم والإبل والبقر جميعاً، فهذا يدل علی أن الهدی نوعان: ما یقلد وما لا یقلد، ثم الإبل والبقر یقلدان بالإجماع، فتعین أن الغنم لا تقلد لیكون عطف القلائد علی الهدی عطف الشئ علی غیره فیصح “بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل وأما بیان ما یصیر بدعاً ۱۲ مرتب

۳ معارف السنن (ج ۶ ص ۵) ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷۴)

۴ پھر ابن المنذر فرماتے ہیں: ”والحنفية فی الأصل یقولون: لیست الغنم من الهدی، فالحدیث حجة علیهم من جهة أخرى“ کذا نقل الحافظ فی الغنم (ج ۳ ص ۴۳) باب تقلید الغنم۔ مطلب یہ کہ حنفیہ چونکہ غنم کو ”هدی“ میں شمار نہیں کرتے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک غنم ہدی میں شامل ہے، اس دوسرے مسئلہ میں بھی حدیثِ باب حنفیہ کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ حدیثِ باب میں ”کتبت أقتل قلائد هدی رسول الله صلى الله عليه وسلم كلها غنماً“ کہہ کر ”غنم“ پر ”ہدی“ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ لیکن حنفیہ پر ابن المنذر کا یہ اعتراض درست نہیں، چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں: ”هذا افتراء علی الحنفية ففی أى موضع قالت الحنفية: إن الغنم لیست من الهدی، بل كتبهم مشحونة بأن الهدی اسم لما یهدی من النعم إلى الحرم لیتقرب به، قالوا: وأدناه شاة لقول ابن عباس رضی الله تعالی عنهما: ”ما استیسر من الهدی شاة“ وعن هذا قالوا: الهدی إبل وبقر وغنم ذکرها وإناثها، حتی قالوا هذا بالإجماع، وإنما مذهبهم أن التقليد فی البدنة، والغنم لیست من البدنة، فلا تقلد لعدم التعارف بتقلیدها، إذ لو كان تقلیدها سنة لما ترکوها“

’عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب تقلید الغنم ۱۲ مرتب عفی عنه

نہیں ہوتا چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ صرف تقلیدِ ہدی سے آدمی محرم نہیں ہوتا جب تک کہ تلبیہ نہ کہہ لے یا سوق نہ کر لے، اسی طرح ہدی کو بھیجنے سے محرم نہیں ہوتا، پھر سوق کی صورت میں اگرچہ تلبیہ نہ پڑھے محرم ہو جاتا ہے اس لئے کہ ہدی کا سوق تلبیہ پڑھنے کے درجہ میں ہے۔ تفصیل کے لئے اعلان السن کی طرف مراجعت کریں۔ واللہ اعلم

۱۔ "وعن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم منهم على وابن مسعود وابن عمر وجابر رضى الله عنهم أنهم قالوا: إذا قلّد فقد أحرم، وكذا روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال: إذا قلّد وهو يسير الحج أو العمرة فقد أحرم." بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۷) فصل وأما بيان ما يصير به محرماً - ابن المنذر نے سفیان ثوری، امام احمد اور امام اسحق کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے، کذا نقل الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۴۳) باب من قلّد القلائد بیدہ) لیکن علامہ عینی نے ان تینوں حضرات کا مسلک جمہور کے مطابق نقل کیا ہے۔ عمدہ (ج ۱۰ ص ۲۵۵، باب من أشعر وقلّد)۔ علامہ خطابی نے اصحابِ رای کا مسلک حضرت ابن عباسؓ کے مطابق نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وهو خطأ عليهم، فالطحاوی أعلم بهم منه" فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳)

مذکورہ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت علیؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے أن عمر وعلیا وابن عباس كانوا يقولون فی الرجل یوسل بدنة أنه یمسک عما یمسک عنه المحرم لیس إلا یمسک قال جعفر: یواعدهم یوقاذا کان ذلك الیوم الذی یواعدهم أن یشعر أمسک عما یمسک عنه المحرم (ج ۲ ص ۵۵، رقم ۵۶) من کان یمسک عما یمسک عنه المحرم ادل تو تقلید کے بارے میں یہ روایت صریح نہیں دوسرے اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں: "وهذا منقطع" فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳)

حضرت ابن مسعودؓ کا اثر احتراکونہ مل سکا، بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے تو ان کا مسلک جمہور صحابہؓ یعنی حضرت عائشہؓ، حضرت انسؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ وغیرہم کے مطابق نقل کیا ہے، یعنی لا یصیر بذلک محرماً

حضرت ابن عمرؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "من قلّد فقد أحرم" (ج ۲ ص ۵۵، رقم ۵۶)،

فی الرجل یقلّد أو یجلل أو یشعر وهو یسیر (الإحرام) حضرت ابن عباسؓ کا اثر بھی مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے من جلد أو قلّد أو أشعر فقد أحرم" (ج ۲ ص ۵۵، رقم ۵۵) جہاں تک ان دونوں آثار کا تعلق ہے سوا اول تو

انہیں استحب استحب بالحریم پر محمول کیا جاسکتا ہے دوسرے حافظ ابن حجرؒ نے امام زہریؒ کا قول نقل کیا ہے کہ لوگوں کو جب حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت کا علم ہوا تو انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے فتویٰ کو چھوڑ دیا (فتح الباری ج ۲ ص ۴۳، ۴۴)

لا محالہ حضرت ابن عمرؓ کے اثر کا بھی یہی حکم ہوگا - (باقی حاشیہ ص ۱۷۸ پر)



## باب مَا جَاءَ إِذَا عَطِبَ الْهَدْيُ مَا يَصْنَعُ بِهِ

عن ناجية الخزاعي صاحب يدن رسول الله صلى الله عليه وسلم -

قال: قلت: يا رسول الله! كيف أصنع بما عطيته من الهدى؟ قال: أخرها ثم اغمس نعلها في دمه، ثم خل بين الناس وبينها صياكلوها، اگر ہدی ہلاک ہونے لگے تو اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو ذبح کر دے اور اس کے نعل کو خون میں بھگو کر کوہان پر پھسل

(بہتیر حاشیہ صفحہ گذشتہ)

جہاں تک حضرت جابر کا تعلق ہے ان سے ایک مرفوع روایت مسند احمد اور بزار میں مذکور ہے اس روایت کے بارے میں علامہ سیوطی لکھتے ہیں: «رجال أحمد ثقات» اور اسی روایت کے ایک دوسرے طریق کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: «رجال الصنيع» مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۴۷) باب فیمین بعث ہدیہا وهو مقیم۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ سیوطی کا اس روایت کو صحیح قرار دینا درست نہیں اور متعدد محدثین نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «وهذا لا حجة فيه لضعف إسناده» فتح الباری (ج ۲ ص ۲۷۲) باب من قلده القلائد بیدہ - مزید کلام کے لئے دیکھیے اعلام السنن (ج ۱ ص ۱۰۳) باب من قلده بدنتہ وساقہا ۱۲ مرتب عقی عندہ۔

۱۲ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: «لأن سوق الهدى في معنى التلبية في إظهار الإجابة لأنه لا يفعل إلا من يريد الحج أو العمرة» وإظهار الإجابة قد يكون بالقول، فيصير به محرماً لا اتصال النية بفعل هو من خصائص الإحرام - ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۳) قبیل باب القرآن ۱۲ مرتب

۱۳ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۲۸-۲۲۵) باب من قلده بدنتہ وساقہا فقد أحرم ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۴ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۵) باب الهدى إذا عطي قبل أن يبلغ وابن حبان في سننه (ص ۲۲۳) باب في الهدى إذا عطي ۱۲ م

۱۵ ہر ابن کعب بن جندب أو جندب بن کعب، شروع میں ان کا نام ذکر کیا تھا، بعد میں جب انہوں نے قریش کے پیغمبر سے نجات پائی اس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام ناجیہ رکھ دیا، صحاح ستہ میں ان سے سوائے اس ایک حدیث باب کے کوئی روایت مروی نہیں۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۷)

۱۶ عطب - بالکسر - أي هلك وعجز عن السير - مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۱۶۱) مادة عطب - ۱۲ م

دے تاکہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ ہدی ہے۔

پھر ایسے جانور کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے جانور میں سے خود کھانا یا اغنیاء کو کھلانا جائز نہیں، بلکہ اُسے صرف فقراء کو کھاسکتے ہیں البتہ اگر وہ ہدی واجب تھی تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ اس کی جگہ دوسری ہدی قربان کرے اور یہ ہدی اس کی ملکیت ہوگئی، چنانچہ اُسے خود کھانے، اغنیاء و فقراء کو کھلانے اور ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے، حنفیہ کے علاوہ امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے برعکس حکم یہ ہے کہ اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو اس میں ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے اور اگر وہ نذر کی ہدی ہے تو اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی اب وہ صرف مسکینوں کا حق ہے لہذا اس کو بیچنا جائز ہے اور نہ ہی دوسرے جانور کے ساتھ تبدیل کرنا۔

حنفیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفلی جانور خریدنے سے وہ ذبح کے لئے متعین ہو جاتا ہے لہذا اس کو قربت ہی میں خرچ کرنا ضروری ہے اور اس کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء کو کھلایا جائے اغنیاء کو کھلانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا بخلاف ہدی واجب کے کہ وہ خریدنے سے متعین نہیں ہوتی بلکہ اس کی جگہ دوسرا جانور بھی قربان کیا جاسکتا ہے، لہذا وہ جانور متعین طور سے قربت کے لئے خاص نہ رہا۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو چونکہ اس میں نفلی اور نذر کی کوئی وضاحت نہیں اور نہ ہی غنی و فقیر کا کوئی ذکر ہے اس لئے یہ کسی کے مذہب پر بھی صریح نہیں بلکہ اس میں دونوں مذاہب کی گنجائش ہے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ہدی واجب تھی اور غنی و فقیر ہر ایک کے لئے اس کا کھانا درست تھا لہذا ہر مذہب الجمہور، چنانچہ حدیث باب میں "خَلَّ بَيْنَ النَّاسِ وَبَيْنَهَا فَيَأْكُلُوها" کے عام الفاظ اس پر دال ہیں۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مسلم کی روایت میں تو یہ الفاظ آئے ہیں "لَا تَأْكُلُ مِنْهَا أَنْتَ وَلَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ رِفْقَتِكَ"۔

شارح مسلم ابو عبد اللہ ابن مالکیؒ نے "إِكْمَالُ إِكْمَالِ الْعِلْمِ" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ

آپ نے یہ حکم سدا للذرائع دیا تھا کہ کہیں لوگ اُسے (کھانے کی طمع میں) اندیشہ ہلاکت سے پہلے ہی ذبح نہ کر دیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## باب ماجاء فی رکوب البدنہ

عن النس بن مالک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأى رجلاً یسوق بدنة فقال له: اركبها، فقال: يا رسول الله! إنها بدنة فقال له في الثالثة أو في الرابعة: اركبها ويحك أو ويلك؟ امام شافعی، امام احمد اور امام اسحق کے نزدیک رکوب بدنہ عند الحاجة درست ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک رکوب درست نہیں الا یہ کہ اضطرار ہو، سفیان ثوری، شعبی، حسن بصری اور عطاء وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۵)۔ وفی فتح الملہم: «قال الطیبری: سواء کان فقیراً أو غنیاً، وإنما منعوا ذلك قطعاً لإطاعتهم لئلا یخربها أحد ویتعطل بالعطب اه۔ قال المازری: نهأ عن ذلك حمایة أن یتساهل فینحره قبل أو أنه، قال القرطبی: لأنه لو لم یمنعهم أمکن أن یبادر فینحره قبل أو أنه، وهو من المواضع التي وقعت فی الشرع وحلت مالکاً علی القول بسدا للذرائع وهو أصل عظیم لم یطفر به إلا مالک رحمه الله لدقة نظره اه قلت (القائل هو الشیخ العثانی صاحب فتح الملہم): وقد استعمله أصحابنا أيضاً کثیراً فی مسائلهم۔ واللہ اعلم (ج ۳ ص ۳۵۶) باب ما یفعل بالهدی إذا عطب فی الطریق ۱۲ مرتب

۲۔ مسئلہ الباب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۵ تا ۵۰۸) اور اعلام السنن (ج ۱۰ ص ۴۹۳ تا ۴۹۶)

باب ما یفعل بالهدی إذا خاف علیہ العطب ۱۲ مرتب

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۹) باب رکوب البدن۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۵ ص ۴۲۶)

باب جواز رکوب البدنة المهداة لمن احتج إلیها ۱۲

۴۔ رکوب بدنہ کے بارے میں فقہاء کے تقریباً سات مذاہب ہیں :-

(۱) مطلقاً جواز عروہ بن الزبیر اور ظاہریہ کا یہی مسلک ہے، ونسبہ ابن المنذر إلی أحمد و اسحق۔

(۲) رکوب مطلقاً تو نہیں البتہ عند الحاجة درست ہے (اس مسلک سے متعلق تفصیل اصل تقریر میں آگئی)

(۳) شدت حاجت یعنی اضطرار کے وقت رکوب درست ہے (اس مسلک سے متعلق تفصیل بھی اصل تقریر میں چکی ہے)

(باقی حاشیہ اعلیٰ صفحہ پر)



حنفیہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کے الفاظ سے ہے: "ارکبھا بالمعروف  
إذا ألجئت إليها حتى تجد ظهراً" واللہ تعالیٰ اعلم۔

## باب ماجاء بأٹی جانب الرأس بيد أفي الحلق

عن انس بن مالك قال: لما رمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمرة فخرسك  
ثم ناول الخالق شقه الأيمن فخلقه فأعطاه أبا طلحة، ثم ناوله شقه الأيسر فخلقه، فقال:  
أقسم بين الناس، بعض نے کہا کہ حجة الوداع کے موقعہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بال "قراش  
(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۴) بغیر حاجت کے بھی جواز، التبتہ مع الکراہتہ، تسبیہ ابن عبدالبر الی الشافعی و مالک

(۵) بقدر حاجت رکوب کا جواز، چنانچہ جب تھک جائے تو سوار ہو سکتا ہے اور کسی قدر آرام حاصل کر لینے  
کے بعد سواری سے اترنا ضروری ہے، یہ ابراہیم حنفی کا مسلک ہے، یہ مذہب اور تیسرا مذہب قریب قریب ایک ہیں۔  
(۶) رکوب کی مطلقاً ممانعت، نقلہ ابن العربی عن ابی حنیفہ و شیع علیہ، لیکن علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے  
اس کی تردید کی ہے۔

(۷) رکوب واجب ہے۔ نقلہ ابن عبد البر عن اہل الظاہر۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب رکوب البدن ۱۲ مرتب عنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۷ (ج ۱ ص ۲۶) باب جواز رکوب البدن المہدۃ لمن احتاج إلیہا ۱۲ م  
۱۸ پھر قائلین جواز رکوب کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس پر سلمان لاد سکتا ہے یا نہیں؟ امام مالکؒ کے  
نزدیک سامان لادنا جائز نہیں اور جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس پر  
دوسرے کو سوار کر سکتا ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک یہاں بھی گنجائش ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کی بھی اجازت  
نہیں۔ عمدہ (ج ۱ ص ۳)

پھر قاضی عیاضؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس کو کر لے پر نہیں دے سکتا۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳)

باب رکوب البدن ۱۲ مرتب

۱۹ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۳

۲۰ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷) کتاب الوضوء، باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان۔ و مسلم  
فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷) باب بیان ان السنة یوم النحر ان یرمی ثم ینحر ثم یحلق والابتداء فی الحلق بالجانب الأيمن  
من رأس المخلوق ۱۲ م

بن امیہؓ نے کاٹے تھے بعض نے کہا کہ معمر بن عبد اللہؓ آپ کے حلق تھے اور یہ دوسرا قول ہی صحیح ہے، دراصل خراش بن امیہؓ حدیبیہ کے موقع پر آپ کے حلق تھے۔

**حلق کا مسنون طریقہ کیا ہے؟** | حدیث باب سے معلوم ہوا کہ حلق میں مخلوق کے سر کی دائیں جانب سے ابتداء مستحب ہے گویا حلق میں حلق کی دائیں جانب کا نہیں مخلوق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے۔

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: ”وہذا مذهبنا ومذهب الجمهور وقال أبو حنیفہ: یبدأ بجانب الأيسر“ جس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مخلوق کی بائیں جانب سے ابتداء کی جائیگی گویا ان کے نزدیک حلق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے نہ کہ مخلوق کی دائیں جانب کا، اور یہ مسلک حدیث باب کے بالکل خلاف ہے اس لئے کہ اس میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کے دائیں جانب کے بال پہلے کٹوائے، اسی لئے شیخ ابن ہمامؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وہذا یفید أن السنة فی الحلق البداءة بيمين المخلوق رأسه وهو خلاف ما ذکر فی المذهب وهذا هو الصواب“

لیکن راجح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا اس قول سے رجوع ثابت ہے اور ان کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے کما نقل الشیخ العلامة ابن عابدین فی رد المحتار۔

اختلاف کو ختم کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حلق مخلوق کی پشت پر کھڑے ہو کر بال کاٹے، اس صورت میں ابتداء بيمين الحلق اور ابتداء بيمين المخلوق دونوں پر عمل ہو جائیگا۔ واللہ اعلم

۱۔ عمدة القاری (ج ۳ ص ۳۸) کتاب الوضوء باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۷) باب بیان أن السنة یوم النحر ان یرمی ثم یحرق ثم یحلق ۱۲ م

۳۔ دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۱۷۱) باب الإحرام ۱۲ م

۴۔ چنانچہ وہ شیخ ابن ہمامؒ کے قول ”وہذا هو الصواب“ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”واقول: یوافقه ما فی المنتقط عن الإمام: حلفت رأسی فخطأت فی الحلق فی ثلاثة أشياء، لما أن جلست قال: استقبل

القبلة، وناولته الجانب الأيسر فقال: إبدأ بالأيمن، فلما أردت أن أذهب قال: ادن

شعرك، فرجعت فدنته اه نهر أى فهذا یفید رجوع الإمام إلى قول الحجام، ولذا

قال فی الباب: هو المختار“ وراجعہ للتفصیل (ج ۲ ص ۱۸۷) تنبیہ تحت قوله: ”وحلقه الكل أفضل

ولو أتراله بنحو نورة جاز“ ۱۲ مرتب

موئے مبارک کی تقسیم و اعطاف  
کے بارے میں روایات کا اختلاف

حدیث باب سے متبادر یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

نے شق ایمن اور شق ايسر دونوں جانبوں کے بال حضرت ابو طلحہ انصاریؓ کو دیدیئے تھے، مسلم کی روایت میں بھی اسی کی تصریح ہے، ابو عوانہ کی روایت سے بھی متبادر یہ ہے، لیکن ابو بکر بن ابی شیبہ حفص بن غیاث سے جو روایت نقل کرتے ہیں اس میں یہ الفاظ ہیں: ”قال للحلاق: ها، وأشار بيده إلى جانب الأيمن هكذا فقسم شعره بين من يليله، قال: ثم أشار إلى الحلاق وإلى جانب الأيسر فخلقه فأعطاه أم سليم“ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے خود تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے بال حضرت ام سلمہ کو دیدیئے تھے، اس طرح یہ دونوں روایات متعارض ہو جاتی ہیں اسی طرح ابو کریب بن حفص بن غیاث کے طریق میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”فبدأ بالشق الأيمن، فوزعه الشعرة والشعرتين بين الناس، ثم قال بالأيسر فقسمه مثل ذلك، ثم قال: ها هنا أبو طلحة، فذفعه إلى أبي طلحة“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے ایک ایک دو دو کر کے تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے بال حضرت ابو طلحہ کو دیدیئے تھے۔ اس طرح تمام روایات میں ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے، لیکن علامہ عینیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ دراصل دونوں جانبوں کے بال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو طلحہ کو دیدیئے تھے پس دائیں جانب کے بال تو حضرت ابو طلحہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم سے (ایک ایک دو دو کر کے) لوگوں میں تقسیم کر دیئے اور بائیں جانب کے بال آپ ہی کے حکم سے اپنی اہلیہ حضرت ام سلمہؓ

سے یہ حضرت انس بن مالک کی والدہ حضرت ام سلمہ کے شوہر ہیں، کما فی المعاری (ج ۶ ص ۵۱۲) ۱۲  
سے چنانچہ مسلم کی روایت اس طرح ہے ”عن انس بن مالك قال: لما رمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمر ونحر فضكه وحلق ناول الحاق شقه الأيمن فخلقه ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه إياه ثم ناوله الشق الأيسر فقال: احلق، فخلقه فأعطاه أبا طلحة فقال: اقسمه بين الناس“ (ج ۱ ص ۱۲۷) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمي الخ ۱۲ مرتب

سے و لفظہ: ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر الحلاق فحلق رأسه ودفع إلى أبي طلحة الشق الأيمن، ثم حلق الشعر الآخر فأمره أن يقسمه بين الناس“ كذا في العمدہ (ج ۳ ص ۳۷)

کتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲

سے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۷) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمي الخ ۱۲

۵ حوالہ بالا ۱۲ م



لیکن ایک اشکال یہ باقی رہتا ہے کہ مسلم میں ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: ”ناول الحائق شقه الأيمن فخلقه، ثم دعا أبا طلحة الأتصاری فأعطاه إتياء ثم ناوله الشق الأيسر، فقال: اخلق، فخلقه، فأعطاه أبا طلحة، فقال: اقسمه بين الناس“ اس روایت سے متبادریہ ہے کہ بائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے جبکہ پھلی روایا کا ظاہر یہ تھا کہ دائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تطبیق کے لئے لفظ ”اقسمه“ کی ضمیر منصوب کو شقِ ايمن کی طرف لوٹایا جائیگا، اگرچہ اس صورت میں مرجع بعید اور خلافِ ظاہر ہے۔

**فائدہ** | حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سلفِ صالحین کے تبرکات کے بارے میں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، بخاری میں ابن سیرینؒ سے مروی ہے: ”قال: قلت لعبيدة: عندنا من شعر النبي صلى الله عليه وسلم أصبنا من قبل أنس أو من قبل أهل أنس، فقال: لأن تكون عندى شعرة منه أحب إلّى من الدنيا وما فيها“۔ نیز حضرت خالد بن الولیدؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب حضرت ابو طلحہؓ موئے مبارکہ تقسیم فرما رہے تھے اس وقت انھوں نے ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی کے چند بال لے لئے تھے جو انہوں نے اپنی ٹوپی سے لگا لئے تھے، اور اس ٹوپی کو پہن کر جنگوں میں شریک ہوتے اور فتحیاب ہوتے

۱۔ عمدة القاری (ج ۳ ص ۲۸) باب الماء الذى يغسل به شعر الإنسان

مذکورہ تطبیق کی روشنی میں یہ نسبت کرنا بھی درست ہے، کہ موئے مبارکہ حضرت ابو طلحہؓ نے تقسیم کئے، اور یہ نسبت بھی درست ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمائے (اس لئے کہ تقسیم کا حکم آپ ہی نے دیا تھا) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال آپ نے حضرت ابو طلحہؓ کو دیئے (اس لئے کہ براہِ راست ان ہی کو دئے) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال حضرت ام سلمہؓ کو دئے تھے (اس لئے کہ ان ہی کو دنیا مقصود تھا اگرچہ بیچ میں حضرت ابو طلحہؓ کا واسطہ استعمال کیا گیا تھا) ۱۲ م

۲۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۴) باب بیان أن السنة يوم النحر أن يرمي الخ ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۹) كتاب الوضوء، باب الماء الذى يغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

۴۔ علی وزن ”کریمة“ ایک جلیل القدر محترم تابعی، دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۴، رقم ۱۵۹۸) ذکر من اسمه عبدة بفتح اوله ۱۲ م

۵۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۵) ۱۲ م

جنگِ یمامہ میں وہ ٹوپی گر گئی تو حضرت خالدؓ نے اس کو حاصل کرنے کے لئے اپنی جان کو خطرہ میں ڈال کر نہایت زوردار حملہ کیا، اپنی جان کو اس طرح خطرہ میں ڈالنے پر صحابہ کرامؓ نے ان پر اعتراض کیا تو انہوں نے جواب دیا ”انی لم أفعل ذلك لقيمة القلنسوة، لكن کرهت أن تقع بأيدي المشركين وفيها من شعر النبي عليه الصلوة والسلام“ واللہ اعلم

## باب ماجاء في الحلق والتقصير

عن ابن عمرؓ قال: حلق رسول الله ﷺ عليه وسلم وحلق طائفة من أصحابه وقصر بعضهم“ اس پر اتفاق ہے کہ حلق قصر سے افضل ہے پھر اس پر بھی امام شافعیؒ سمیت جمہور کا اتفاق ہے کہ حلق اور قصر ارکانِ حج و عمرہ اور ان کے مناسک میں سے ہیں، اور ان کے بغیر حج و عمرہ میں سے کوئی بھی مکمل نہیں ہوتا البتہ امام شافعیؒ کی ایک شاذ روایت یہ ہے کہ یہ دونوں محض محظورات کو حلال کرنے والی چیزیں ہیں عبادت اور نسک نہیں۔ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم پھر حلق اور قصر کی مقدار واجب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ پورے سر کا واجب ہے، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثر راس کا واجب ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف راس کا واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ربع راس کا واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین بالوں کا حلق یا قصر کافی ہے جبکہ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کے نزدیک مسح راس کی طرح صرف ایک بال کا حلق یا قصر کافی ہے۔

۱۴ عمدة القاری (ج ۳ ص ۳۷) باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

۱۵ شرح باب از مرتب غفا اللہ عنہ ۱۲

۱۶ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۳۳) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - و

مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲) باب تفضيل الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ م

۱۷ (ج ۱ ص ۲۲) باب تفضيل الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ م

۱۸ تفصيل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۰) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - فتح الباری

(ج ۳ ص ۲۵) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲) باب تفضيل

الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ مرتب



اس اختلاف کی بنیاد دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر ہے وہ یہ کہ شارع جب کسی ایسے فعل کا حکم دیں جو کسی محل سے متعلق ہو تو کتنی مدت اس سے وہ امتثال امر کی ذمہ داری سے بری ہو جائیگا، امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں پورے محل کا استیعاب ضروری ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قدر معتد بہ یعنی ربع کافی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک بعض مطلق کافی ہے۔  
پھر شوائع اور احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ حلق اور قصر دونوں صورتوں میں استیعاب راس افضل ہے۔

پھر قصر کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک (گہرائی کے اعتبار سے) ایک پورے کے برابر یا اس سے کسی قدر زائد بالوں کا کاٹنا ضروری ہے جبکہ شافعی کے نزدیک ایک پورے کے برابر بال کاٹنا افضل و مستحب ہے اگر اس سے کم کاٹے تو بھی کافی ہے۔

پھر حلق (اور اسی طرح قصر) کا زمانہ ایام النحر میں اور مکان حرم ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے گویا ان کے نزدیک حلق زمان حین اور مکان حین کے ساتھ خاص ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہ کسی زمانہ کے ساتھ خاص ہے نہ کسی مکان کے ساتھ، امام محمدؒ کے نزدیک مکان کیساتھ تو خاص ہے زمانہ کے ساتھ نہیں اور امام زفرؒ کے نزدیک زمانہ کے ساتھ تو خاص ہے مکان کے ساتھ نہیں۔

ثمرۃ اختلاف اُس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کسی شخص نے اگر ایام النحر کے بعد یا خارج حرم حلق کر لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں دم واجب ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی بھی صورت میں دم نہ ہوگا، امام محمدؒ کے نزدیک خارج حرم کی صورت میں تو دم ہوگا حلق کو ایام النحر سے مؤخر کرنے کی وجہ سے دم نہ ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک ایام النحر کے بعد حلق کرانے کی صورت میں تو دم

۱۔ واضح رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتبار ربع ایک اصول قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے اور متعدد مسائل میں ان کے نزدیک اس کا اعتبار ہے، امام ابوحنیفہؒ کے اصول کی تائید حدیث وصیت سے ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثلث مال کی وصیت کی اجازت دی لیکن ساتھ ہی "والثلث کثیرہ" فرمایا (دیکھئے صحیح بخاری ج ۱ ص ۲۸۳۔ کتاب الوصایا، باب أن یترک ودرتہ أغنیاء خیومن أن یتکفوا الناس) معلوم ہو کہ ثلث کثیر ہے اور مقدار معتد بہ ما دون الثلث ہے جو ربع ہے ۱۲ م

۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ م

۳۔ دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۶۶) أو اخر باب الإحرام۔ و شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ مرتبہ



ہوگا، خارجِ حرم حلق کرانے سے دم نہ ہوگا۔

پھر اگر کسی شخص کے سر پر بال نہ ہوں تو اس کو چاہئے اپنے سر پر پاستر پھر دالے اس لئے کہ بقدر استطاعت حکم کی تعمیل واجب ہے۔

پھر عورتوں کے حق میں حلق نہیں بلکہ صتر قصر مشروع ہے اور حلق ان کے حق میں مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حلق سے منع فرمایا چنانچہ اگلے باب میں حضرت علیؓ سے مروی ہے "قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن تحلق المرأة رأسها" اگلے باب ہی میں حضرت عائشہؓ سے بھی اسی مضمون کی ایک روایت مروی ہے، اس کے علاوہ عورت کے حق میں حلق ایک طرح کا مشہ ہے، اس لئے اس کے حق میں مشروع یہی ہے کہ ایک پورے کے برابر بال کٹوائے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة

"وعن عائشہ قالت: طیبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل أن یحرم" جمہور کے نزدیک احرام سے متصل پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے حدیث باب جمہور کی دلیل ہے۔

۱۔ مذاہب و دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھیے بدائع المستائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۱۲) فصل وأما بیان زمانہ و مکانہ ۱۲ مرتب

۲۔ لہماوی عن ابن عمر أنه قال: من جاءه يوم النحر ولم يكن على رأسه شعر، أجرى المرسلي على رأسه والقُدُوري رواه مرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأنه إذا عجز عن تحقيق الحلق فلم يعجز عن التشبه بالحالقين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من تشبه بقوم فهو منهم" بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۲) فصل وأما الحلق أو التقصير ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے بدائع (ج ۲ ص ۱۲) ۱۲ مرتب

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲) باب الطیب عند الإحرام۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸) باب استحباب الطیب قبیل الإحرام فی البدن الخ ۱۲ م

۵۔ خواہ وہ خوشبو احرام کے بعد باقی رہے جیسے مشک یا اس کا اثر باقی رہے جیسے عود اور عرقِ کلاب وغیرہ، اور خواہ باقی نہ رہے کما فی العمده (ج ۹ ص ۱۵) باب الطیب عند الإحرام ۱۲ مرتب

امام مالکؒ کے نزدیک محرم کے لئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے، امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے حضرات صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ وغیرہم کا بھی یہی مسلک ہے۔  
 ”وَيَوْمَ الْخُرُوقِ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ طَيْبٌ فِيهِ مَسْكٌ“ جمہور کے نزدیک حلق کے بعد طوافِ زیارت سے پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح طوافِ زیارت سے پہلے محبت جائز نہیں اسی طرح خوشبو کا استعمال بھی جائز نہیں، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا استدلال اُس روایت سے ہے جو امام طحاویؒ نے نقل کی ہے ”عن أمّ قیس بنت محسن قالت: دخل علي عكاشة بن محسن وأخبرني مني مساء يوم الأضْحَى فَنَزَعَا ثِيَابَهُمَا وَتَرَكَ الطَّيْبَ، فَقُلْتُ: مَا لَكُمَا، فَقَالَا: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَنَا: مَنْ لَمْ يَفِضْ إِلَى الْبَيْتِ مِنْ عَشِيَةِ هَذِهِ فَلْيَدْعِ الثِّيَابَ وَالطَّيْبَ“

جمہور کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کے مذکورہ جملہ سے ہے کہ جہاں تک ام قیس بنت محسن کی روایت کا تعلق ہے وہ ابن لہیعہ کی وجہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کا مقابلہ نہیں

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲)۔ نیز دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۵۶) ان حضرات کے دلائل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳ تا ص ۳) باب الطیب عند الإحرام ۱۲ مرتب  
 ۲۔ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰) باب الطیب بعد رمی الجمار والحلق قبل الإفاضة ۱۲  
 ۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵) باب اللباس والطیب متى یجوز للمحرم ۱۲ م  
 ۴۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی کی ایک اور روایت سے بھی ان کا استدلال ہے عن عائشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا رَمَيْتُمْ وَحَلَقْتُمْ فَقَدْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيْبَ وَالثِّيَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّسَاءَ“ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵) باب اللباس والطیب متى یجوز للمحرم اس روایت میں اگرچہ ایک راوی حجاج بن ارطاة ہیں جو تکلم فیہ ہیں لیکن چونکہ اکثر حضرات کے نزدیک وہ قابل قبول ہیں اس لئے کوئی حرج نہیں۔ دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۹۴)  
 باب الطیب بعد رمی الجمار۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی جمہور کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں ”إِذَا رَمَيْتُمُ الْحِجْرَةَ فَقَدْ حَلَّ لَكُمْ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النِّسَاءَ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: وَالطَّيْبُ، فَقَالَ: أَمَّا أَنَا فَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَضْمَخُ رَأْسَهُ بِالْمَسْكِ أَطْيَبَ هُوَ“ اس روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۹۴) ۱۳ مرتب

وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال : حل له كل شيء إلا النساء والطيب  
وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم «وهو قول  
أهل الكوفة» امام ترمذی کی روایت میں اہل الکوفہ سے مراد امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب  
نہیں بلکہ دوسرے اہل کوفہ ہیں اس لئے کہ اس باب میں احناف کا مسلک جمہور کے مطابق ہے یعنی  
”حل له كل شيء إلا النساء“

طیب بعد الخلق کے عدم جواز کے بارے میں امام مالک کی ایک قوی دلیل مستدرک حاکم میں حضرت  
عبد اللہ بن زبیر کی حدیث ہے جو فرماتے ہیں : ”من سنة الحج أن يصلي الإمام الظهر والعصر

لہ کما قال العینی فی العدة (ج ۱۰ ص ۱۰۱) - والطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۶) باب اللباس  
والطیب الخ ۱۲ مرتب

۱۵ حضرت عمرؓ کا یہ اثر موطا امام محمد میں اس طرح مروی ہے ”أخبرنا مالك أخبرنا نافع وعبد الله بن دينار  
عن عبد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب خطب الناس بعرفة فعلمهم أمر الحج وقال لهم فيما قال :  
ثم جئتم مني فمن رمى الجمرة التي عند العقبة فقد حل له ما حرم عليه إلا النساء والطيب، لا يمس أحد  
نساء ولا طيبا حتى يطوف بالبيت“ دیکھئے (ط ۲۳۶ و ۲۳۷) باب ما يحرم على الحاج بعد رمي جمرة العقبة  
يوم النحر ۱۲ مرتب

۱۶ ان دوسرے اہل کوفہ کا مصداق احقر کو تحقیق کے باوجود معلوم نہ ہو سکا  
علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے اہل کوفہ کا مصداق امام محمد بن الحسن شیبانی کو قرار دیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :  
”وما ذكره الترمذی من عدم الجواز قول أهل الكوفة فليس هو مذهب أهل الكوفة من الإمام أبي حنيفة  
وأصحابه بل هو مذهب محمد بن الحسن الشيباني من أصحابه كما صرح به في الموطأ بعد رواية أثر عمر الفاروق  
فقال ”وبهذا تأخذ..... قال : وأما أبو حنيفة فإنه كان لا يرى به بأساً“ اھ

آگے علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : ”هكذا عبارة الإمام محمد في مؤلفه وما ذكره الشيخ  
المباركفوري في تحفته (ج ۲ ص ۱۰۱ - مرتب) معزواً إلى الموطأ فقد غلط وأخطأ في نقل عبارة ولا  
أدرى ما إذا حدث له، والله أعلم“ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲) - وفي طبعة البنورية (ج ۶ ص ۱۰۱) -  
لیکن بظاہر یہاں حضرت بنوری قدس سرہ سے تسامح ہوا ہے اور صحیح یہ ہے کہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)



والمغرب والعشاء الآخرة والصبح بمضى، ثم يغدو إلى عرفة» آگے فرماتے ہیں: ”فاذا رمى الجمرة الكبرى حلّ له كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت“ امام حاکمؒ اس روایت کے بعد فرماتے ہیں: ”هذا حديث على شرط الشيخين ولم يخرجاه“ حافظ ذہبیؒ نے

### بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ

”أهل الكوفة“ کا مصداق امام محمدؒ نہیں ہیں بلکہ وہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور جمہور کے ساتھ ہیں۔

در اصل یہاں دو مسئلے ہیں (جیسا کہ اصل تقریر میں بھی اس کی تفصیل آگئی ہے) :-

ایک ”طیّب قبل الاحرام“ کا مسئلہ، امام ابوحنیفہؒ اور جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں، جبکہ امام محمدؒ مالکؒ کے ساتھ ہیں اور اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں (لیکن یہ مکروہ قرار دینا بھی صرف اس صورت میں ہے جبکہ خوشبو کا اثر بعد الاحرام بھی باقی رہے)

دوسرا مسئلہ ”طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة“ کا ہے اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ اور جمہور جواز کے قائل ہیں بلکہ امام محمدؒ بھی جمہور کے ساتھ ہیں، البتہ امام مالکؒ اس مسئلہ میں بھی جواز کے قائل نہیں۔

پھر اس باب میں امام ترمذیؒ کی یہ عبارت: ”وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: حلّ له كل شيء إلا النساء والطيب، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم وهو قول أهل الكوفة“ ظاہر ہے کہ دوسرے مسئلہ یعنی ”طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة“ سے متعلق ہے، اور امام محمدؒ چونکہ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں اس لئے ان کے ”أهل الكوفة“ کا مصداق بننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ جمہور کے مقابلہ میں بعض کے مسلک کا بیان ہے اور جمہور کا مسلک امام ترمذیؒ ”والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم يرون أن المحرم إذا رمى جرة العقبة يوم النحر وذبح وحلق أو قصر فقد حلّ له كل شيء حرم عليه إلا النساء“ وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق“ سے بیان کر چکے ہیں، یہی مسلک امام محمدؒ کا بھی ہے

معارج السنن (ج ۶ ص ۵۲۶) وفي طبعة النونية (ج ۶ ص ۲۹) میں مؤطا امام محمدؒ کے حوالہ سے امام محمدؒ کی جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس کا یہاں ذکر کرنا درست نہیں اس لئے کہ بحث چل رہی ہے ”طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة“ کے بارے میں، امام ترمذیؒ کا قول ”وهو قول أهل الكوفة“ بھی اسی مسئلہ سے متعلق ہے، جبکہ حضرت ہنوزی قدس سرہ نے مؤطا امام محمدؒ کی وہ عبارت نقل کی ہے جو ”طیب قبل الاحرام“ سے متعلق ہے۔

در اصل امام محمدؒ نے اپنی مؤطا میں ”طیب قبل الاحرام“ اور ”طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة“ دونوں مسئلوں پر (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی تلخیص المستدرک میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے اسی بنا پر بعض حنفیہ نے امام مالکؒ کے قول کی تصحیح کی ہے۔ واللہ اعلم۔ شرح الباب بتغییر و زیادة من المرتب۔

## باب ملجاء متی تقطع التلییة فی الحج

عن ابن عباس عن الفضل بن عباس قال : أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم من جمع إلى منى فلم يزل يلتي حتى رمى جمره العقبة « حدیث باب اس پر وال ہے کہ حج میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

علیہ علیہ در مستقل باب قائم کئے ہیں، پہلے مسئلہ پر "باب من تطیب قبل أن يحرم" (ص ۲۰۳ و ۲۰۴)۔ اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں : "قال محمد : وبهذا أناخذ، لا أرى أن يتطيب المحرم حين يريد الإحرام إلا أن يتطيب ثم يغتسل بعد ذلك، وأما أبو حنيفة فإنه كان لا يرى به بأساً" اور دوسرے مسئلہ پر امام محمدؒ نے یہ باب قائم کیا ہے "باب ما يحرم على الحاج بعد رمى جمره العقبة يوم النحر" (ص ۲۳۲ و ۲۳۳) اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں "قال محمد : وبهذا أناخذ في الطيب قبل زيارة البيت وتدع ما روى عمرو ابن عمرو رضي الله عنهما، وهو قول أبي حنيفة والعامّة من فقهاء"۔

امام ترمذیؒ کے قول "وهو قول أهل الكوفة" کا تعلق دوسرے مسئلہ سے ہے جبکہ اس کے تحت معارف السنن میں امام محمدؒ کی پہلے مسئلہ سے متعلق عبارت نقل کی گئی ہے۔

غالب حضرت بنوریؒ قدس سرہ کی نظر سے موطا امام محمدؒ کا دوسرے مسئلہ سے متعلق باب اور اس کا "قال محمد" نہیں گذرا ورنہ وہ "وهو قول أهل الكوفة" کا مصداق امام محمدؒ کو نہ قرار دیتے۔ فتنبہ واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحكم ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۳ (ج ۱ ص ۱۶۶) فضيلة الحجة ماشياً ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۴ چنانچہ حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : "وذكر ابن فرشته في "شرح المعجم" عن "الحاشية" : الصحيح أن الطيب لا يحل له، لأنه من دواعي الجلاء وهو مذهب مالك، ويمكن حمل قول الترمذي (يعني قوله : "وهو قول أهل الكوفة") على هذا القول" معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲) ۱۲ مرتب

۱۵ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۶ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲) باب الركوب والارتدان في الحج - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۵) باب استحباب إدامة الحاج التلبية حتى يشرف في رمى جمره العقبة يوم النحر ۱۲ م

تلبیہ وقت احرام سے حجرۂ عقبہ کی رمی تک رہتا ہے۔ چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے بلکہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس پر صحابہؓ و تابعینؓ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ حجرۂ عقبہ کی رمی تک حج میں تلبیہ جاری رہتا ہے۔  
النبہ امام مالکؒ، حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ حاجی جب عرفات روانہ ہو تو تلبیہ ختم کر دے۔ اور بعض سے منقول ہے کہ جب وقوف عرفہ کرے تو تلبیہ بند کر دے۔

ان حضرات کا استدلال طحاوی میں حضرت اسامہ بن زید کی روایت سے ہے »أنه قال: كنت ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فكان لا يزيد على التكبير والتهميل<sup>۱</sup>۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت تلبیہ کی نفی اور اس کے وقت کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ بہر حال جمہور راست کے نزدیک حج میں حجرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ شروع ہے پھر ان میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک حجرۂ عقبہ پر پہلی کنکری

۱۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۵) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج -

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: »ودلیل الإجماع أن عمر بن الخطاب كان يلبّي عذاة المزلفة بحضور ملائمة الصحابة وغيرهم فلم ينكر عليه أحد منهم بذلك، وكذلك فعل عبد الله بن الزبير ولم ينكر عليه أحد ممن كانوا هناك من أهل الأقطار من الشام والعراق واليمن ومصر وغيرها، فصار ذلك إجماعاً لا يخالف فيه« عمدہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب التلبیۃ والتكبير عذاة النحر ۱۲ مرتب

۲۔ کذا فی العمدۃ (ج ۱ ص ۱۶۵) باب الركوب والارتدان في الحج، وفيه: وروى نحوه ذلك عن عثمان وعائشة وروى عنها خلاف ذلك، فقال الزهري والسائب بن يزيد وسليمان بن يسار وابن المسيب في رواية: »يقطعها حين يقف بعرفات« وروى ذلك عن علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص ۱۲ م ۳ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج ۱۲ مرتب

۴۔ جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۴) -

اس کے علاوہ امام طحاویؒ اس قسم کی روایات کا ایک اصولی جواب یہ دیتے ہیں کہ ہر وہ صحابی جن سے یوم عرفہ میں ترک تلبیہ مروی ہے ان کی روایات سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار میں مشغول ہونے کی وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی مشروعیت کے قائل نہیں تھے اس لئے کہ تلبیہ کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۵۵) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج ۱۲ مرتب



مارنے کے ساتھ ہی تلبیہ ختم ہو جائے گا، جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاق اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک حجرۂ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

حدیث باب اپنے ظاہر کے اعتبار سے امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل ہے، حنفیہ شافعیہ وغیرہ کی دلیل بیہقی کی روایت ہے "عن ابی وائل عن عبد اللہ رمقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یلبی حتی رمی حجرۃ العقبة بأول حصاة" ان حضرات کے نزدیک حدیث باب بھی اسی پر محمول ہے۔

**معتمر کے تلبیہ کا حکم** | جہاں تک معتمر کے تلبیہ کا تعلق ہے سو بعض کے نزدیک معتمر جب حدودِ حرم میں داخل ہو جائے تو تلبیہ بند کر دے، بعض کے نزدیک جب مکہ کے مکانات نظر آنے لگیں تو اس وقت تلبیہ ختم کر دے، بعض کے نزدیک جب ان مکانات میں داخل ہو جائے اس وقت تلبیہ رو کر دے، لیثؒ کے نزدیک بیت اللہ کے پاس پہنچنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معتمر حجرہ اسود کے استلام تک تلبیہ پڑھتا رہے گا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ افتتاحِ طواف تک تلبیہ جاری رکھے گا، گویا امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ایک ہی ہے اس لئے کہ استلامِ حجرہ ہی سے افتتاحِ طواف ہوگا۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے میقات یا اس سے پہلے احرام باندھا ہے تو حد و حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ بند کر دے گا اور اگر اس نے جعرانہ یا تنعیم سے احرام باندھا ہے تو بیوتِ مکہ میں داخل ہونے کے وقت یا مسجدِ حرام میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ ختم کر دیگا اور ابنِ حزمؒ کے نزدیک عمرہ ختم ہوتے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اگلے باب کی روایت سے ہے "عن ابن عباس قال - یفعل الحدیث - أنه کان یملک عن التلبیة فی العمرۃ اذا استلم الحجر - واللہ اعلم (از مرتب عفا الشرح)

۱۔ دیکھئے عمرہ (ج ۹ ص ۱۶۵) باب الرکوب والارتداد فی الحج ۱۲

۲۔ اس لئے کہ اس میں "فلم یزل یلبی حتی رمی حجرۃ العقبة" فرمایا گیا ہے نہ کہ "حتی بدأ الرمی" یا "حتی رمی بعضها" ۱۲

۳۔ عمرہ (ج ۹ ص ۱۶۵) باب الرکوب الخ ۱۲ مرتب

۴۔ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے عمرۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۱۲) باب صلاة الفجر بالمزدلفة ۱۲ مرتب

## باب ماجاء فی طواف زیارة باللیل

«عن ابن عباس وعائشة أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم آخر طواف زیارة الی اللیل» بظاہر حدیث باب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طواف زیارت رات کے وقت کیا لیکن دوسری تمام صحیح روایات اس پر متفق ہیں کہ آپ نے طواف زیارت میں فرمایا تھا اس لئے حدیث باب میں شراح نے مختلف تاویلات کی ہیں۔

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۴) باب الإفاضة بالحج - وابن ماجه في سننه (ج ۲ ص ۲۱۶) باب زیارة البيت ۱۲  
 ۲۔ مثلاً :-

(۱) صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت «عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أفاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر» قال نافع : فكان ابن عمر يفيض يوم النحر ثم يرجع فيصلی الظهر بمنى ويذكر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعله «(ج ۱ ص ۲۲۴) باب استحباب طواف الإفاضة يوم النحر۔

وفی صحیح البخاری : «وقال لنا أبو نعیم : ثنا سفيان عن عبد الله عن نافع عن ابن عمر أنه طاف طوافاً واحداً ثم يقبل ثم يأتي منى يعني يوم النحر، ورفع عبد الرزاق، قال : حدثنا عبد الله» (ج ۲ ص ۲۳۳) باب زیارة يوم النحر۔

وفی سنن أبی داود : «عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أفاض يوم النحر ثم صلى الظهر بمنى یعنی راجعاً» (ج ۱ ص ۲۴۴) باب الإفاضة فی الحج ۔

(۲) صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کا یہ جملہ «ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر» (ج ۱ ص ۲۹۹) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔

نیز سنن ابی داود میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کا یہ جملہ «ثم ركب ثم أفاض رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى البيت فصلى بمكة الظهر» (ج ۱ ص ۲۹۹) باب صفة حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔

(۳) سنن ابی داود میں حضرت عائشہؓ کی روایت : «قالت : أفاض رسول الله صلى الله عليه وسلم من آخر يومه حين صلى الظهر ثم رجع إلى منى» (ج ۱ ص ۲۴۴) باب فی رمی الجمار

امام حاکم نے مستدرک میں بھی یہ روایت ذکر کی ہے اور کہا ہے : «هذا حديث صحيح على شرط مسلم (بقیہ حاشیہ اک ص ۲۴۴ پر)

بعض نے کہا کہ لیل سے مراد ”بعد الزوال“ ہے، لیکن استاویل کا بعد ظاہر ہے۔

بعض نے کہا کہ ”طواف زیارت“ سے مراد نفلی طواف ہے۔ اور ابن حبان کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دس تاریخ کو دن میں طواف زیارت فرمانے کے بعد اسی رات میں نفلی طواف بھی کیا تھا۔ اور بھی متعدد روایات سے ثابت ہے کہ آپؐ منیٰ کی راتوں میں بیت اللہ شریف تشریف لیجاتے اور نفلی طواف کرتے تھے یہ

لیکن اس توجیہ پر یہ اشکال ہے کہ نفلی طواف کو طواف زیارت سے تعبیر کرنا بعید معلوم ہوتا ہے۔ احقر کی رائے میں بہتر توجیہ یہ ہے کہ یہاں ”آخر“ کے معنی ”اُذن بالتاخیر“ کے ہیں اول مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے طواف زیارت رات کے وقت کرنے کی اجازت دی، یہ مطلب نہیں ہے

ولم یخرجہ ”حافظ ذہبیؒ نے بھی اس پر سکوت کیا ہے (ج ۱ ص ۲۷۲، ۲۷۳) طواف الإفاضۃ ورمی الجمار۔  
صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأفضنا یوم النحر“  
(ج ۱ ص ۲۲۳) باب الزیارة یوم النحر۔ اس روایت سے بھی متبادری ہے کہ نہار مراد ہے ۱۲ مرتب عنی عنہ  
(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ گویا ”لیل“ سے ”عشی“ مراد ہے اور مطلب یہ ہے ”آخر طواف الزیارة إلى العشی“ اور عشی کا اطلاق اگرچہ راجح قول کے مطابق زوال شمس سے غروب شمس تک کے وقت پر ہوتا ہے لیکن ایک قول کے مطابق زوال شمس سے صبح تک کے وقت کو عشی کہا جاتا ہے (لسان العرب ج ۱۵ ص ۱۵) گویا ”لیل“ ”عشی“ کے مفہوم کا جز ہے اور ”لیل“ بول کر ما بعد الزوال مراد لینا جزء بول کر کُل مراد لینے کے قبیل سے ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب  
۱۸ گویا زیارت سے زیارت محض یعنی لغوی زیارت مراد ہے ۱۲ م

۱۹ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: ”الوجه الثالث ما ذکرہ ابن حبان من أنہ صلی اللہ علیہ وسلم رمی جمرۃ العقبة وغرستم تطیب للزیارة ثم أفاض فطاف بالبیت طواف الزیارة ثم رجع إلى منیٰ فصلى الظهر بها والعصر والمغرب والعشاء ووقد رقدة ثم ركب إلى البیت ثانیاً وطاف به طوافاً آخر باللیل“  
عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتب

۲۰ چنانچہ بیہقیؒ میں روایت ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یزور البیت کل لیلۃ من لیا إلى منیٰ“  
کذا نقل العینی فی العمدۃ (ج ۱۰ ص ۱۰) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتب

۲۱ مذکورہ توجیہا اور ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰) اور معارف السنی (ج ۶ ص ۵۳۳ و ۵۳۴) ۱۲ م



کہ آپ نے خود رات کے وقت طوافِ زیارت کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیثِ باب حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور سنن ابوداؤد میں خود حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طوافِ زیارت دن کے وقت فرمایا اور ظہر کی نماز مکہ مکرمہ میں افرامی، طاہر ہے کہ اس دوسری روایت کی موجودگی میں حدیثِ باب کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہو سکتا کہ آپ نے طوافِ زیارت رات کو کیا ورنہ ایک ہی صحابی کی دو صحیح روایات میں تعارض لازم آئے گا۔ واللہ اعلم

## باب ما جاء في نزول الأبطح

عن ابن عمر<sup>۵۵</sup> قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان ينزلون الأبطح<sup>۵۶</sup>، حدیثِ باب اس بات پر دال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ سے واپسی کے موقع پر

۵۵ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی توجیہ کی ہے فرماتے ہیں: «معناه جؤن تاخیر الزیارة مطلقاً الى الليل» فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۹۷) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

۵۶ یعنی "حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فأفطنا يوم النحر" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۱) باب فی رمی الجمر ۱۲  
۵۷ یوم النحر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز مکہ میں افرامی یا منیٰ میں؟ اس بارے میں روایات مختلف اور متعارض ہیں بعض نے ان میں تطبیق کی کوشش کی ہے، بعض نے ترجیح کی صورت اختیار کی ہے اور بعض نے توقف کیا ہے، پھر جن حضرات نے ترجیح دی ہے ان میں سے بعض نے صلوٰۃ بمنیٰ کو راجع کہا ہے اور بعض نے صلوٰۃ بمکہ کو۔ مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰) باب الزیارة یوم النحر۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳ تا ص ۵۴) ۱۲  
۵۸ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب استحباب نزول المحصب یوم النحر الخ  
۵۹ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۵۵ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب استحباب نزول المحصب یوم النفر الخ۔  
و ابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۲) باب نزول المحصب ۱۲

۵۶ الأبطح وكذا البطحاء والبطيحة: يقال لمسيل واسع فيه دقاق الحصى - كذا في معجم اللغة - وأصبح كالعلم لبطحاء مكة، وهي مسيل واديها وهو المحصب، والتحصب: النزول بالمحصب - معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳)

ثم إن المحصب هذان منى ومكة، وأقرب إلى منى، ويقول عياض: وإلى منى أيضاً - معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳)  
آج کل مکہ مکرمہ کے پھیلنے اور وسیع ہونے کے بعد نہ خیف بنی کنانہ باقی ہے نہ اس کی وادی، البتہ وہاں "مسجد الاعجاب" کے نام سے ایک مسجد ہے جس سے اس جگہ کی پہچان ہو سکتی ہے۔ معارف (ج ۶ ص ۵۳) ۱۲ مرتب

بطلانِ مکہ یعنی محصب میں نزول فرماتے تھے، حضراتِ شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کا بھی یہی عمل تھا اور بخاری میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ وسلم کے بارے میں بیان فرماتے ہیں: "أنه صلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدًا بالمحصب، ثم ركب إلى البيت فطاف به" اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ "تحصیب" یعنی محصب میں اترنا اور وہاں سونا یا رات گزارنا مناسکِ حج میں سے نہیں ہے، اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "ليس التحصيب بشئ إنما هو منزل نزل رسول الله ﷺ" کا بھی مطلب ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا اتفاقاً اور استراحت کے لئے تھا کسی منسکِ حج کو بجالانے کے لئے نہ تھا، نیز اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "قالت: إنما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم الأبطح لأنه كان أسمع لخروجه" یعنی ابطح یا محصب میں آپؐ کا ٹھہرنا اتفاقاً تو اگرچہ نہ تھا لیکن اس کا مقصود محض سفرِ مدینہ میں آسانی پیدا کرنا تھا اس لئے کہ وہ ایسی جگہ تھی کہ وہاں آرام بھی کیا جاسکتا تھا اور وہاں سے مدینہ روانہ ہونا بھی آسان تھا۔

پھر تحصیب اگرچہ منسکِ حج نہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضراتِ شیخین وغیرہ رضی اللہ عنہم کے سہل کی وجہ سے بیشتر حضرات کے نزدیک وہ بہر حال مستحب ہے اگرچہ بعض حضرات استحباب کے بھی قائل نہیں مثلاً حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ، عروہ بن الزبیرؓ اور سعید بن جبیرؓ۔

حنفیہ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا قصداً تھا لیکن مقصود سفرِ مدینہ میں صرف آسانی پیدا کرنا ہی نہ تھا بلکہ اللہ لطیف و خبیر کی قدرت کا اظہار مقصود تھا کہ جس وادی میں کفر پر قسمیں کھائی گئی تھیں اور مومنین سے مقاطعہ کیا گیا تھا (یعنی شعب ابی طالب میں) آج ان سب علاقوں میں اللہ جل شانہ نے مومنین کو فاتح بنا کر مشرکین کو مغلوب کر دیا، گویا آپؐ کا وہاں اترنے سے مقصود تذکیرِ نعمت اور تحدیثِ نعمت تھا۔ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "نحن نازلون غدًا بنى كنانة" سے

۱۔ (ج ۱ ص ۲۳) باب من صلى العصر يوم النفر بالأبطح ۱۲ م

۲۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت اس طرح ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أُرِدَ قدوم مكة (بعد رجوعه من منى): منزل لنا غدا إن شاء الله بنى كنانة" انہی کی دوسری روایت اس طرح ہے (باقی حاشیہ ص ۲۰ پر)

بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وادی محصب (یعنی خیف بنی کنانہ) میں اترنا قصد تھا جس کا تقاضا یہ ہے کہ تحصیل کو سنت مقصودہ قرار دیا جائے، فلوت کہ أحد بلا عذر یصیرہ مسیئاً، چنانچہ احناف کے نزدیک وہاں اترنا منون ہے، اگرچہ کچھ ہی دیر کے لئے ہو، یا کم از کم کچھ دیر کے لئے وہاں اپنی سواری ہی روک لے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ماجاء فی حج الصبی

» عن جابر بن عبد الله قال: «رفعت امرأة صبياً لها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله، ألهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر» اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بچہ پر حج فرض نہیں پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو درست ہو جاتا ہے، البتہ علامہ نووی نے امام ابو حنیفہ کا یہ مسئلہ لکھا ہے کہ ان کے نزدیک بچہ کا حج درست نہیں اور اس کا حج کرنا صرف ایک طرح کی مشق ہے اس کے بعد علامہ نووی فرماتے ہیں: «وهذا الحديث (بقیہ صفحہ گذشتہ)

فرماتے ہیں: «قال النبي صلى الله عليه وسلم من التقى يوم النحر وهو بمنى: نحن نازلون غداً بخيف بنى كنانة حيث تقاسموا على الكفر يعني بذلك المحصب» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) — کتاب المناسك باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة.

حضرت اسامہ بن زید کی روایت اس طرح ہے، فرماتے ہیں: «قلت: يا رسول الله، أين تنزل غداً في حجة، قال: وهل ترك لنا عقيل منزلًا ثم قال: نحن نازلون غداً بخيف بنى كنانة المحصب حيث قاسمت قريش على الكفر» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) کتاب الجهاد، باب إذا أسلم قوم في دار الحرب ولهم مال وأرضون فلهم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ مسئلہ الباب کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب المحصب - معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۸ تا ۵۴۵) نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدير (ج ۲ ص ۱۸۶ و ۱۸۷) ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۳۔ الحديث أخرجه ابن ماجة في سننه (ص ۲۰۹) باب حج الصبي ۱۲ م



سید علیہم السلام

لیکن صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کی طرف عدمِ صحت حج کی نسبت درست نہیں اور ان کا مذہب بھی یہی ہے کہ صبی کا حج صحیح ہے اور اس کا احرام منعقد ہو جاتا ہے البتہ اگر وہ محظوراتِ احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کر لے تو صبی یا ولی کسی پر بھی دم یا فدیہ وغیرہ واجب نہیں۔ پھر اگر صبی تمیز ہے تو وہ خود مناسک حج ادا کرے گا اور اگر غیر تمیز ہے تو ولی نیت، تلبیہ اور دو سہ افعال میں اس کی نیابت کرے گا اور احرام کی ابتدا میں اس کے سہلے ہونے کی پڑے آثار کر ازار و رداء پہنائیگا۔

پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ کا یہ حج نفلی ہوگا جس کا ثواب اس کے ولی کو ملیگا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا، البتہ داؤد ظاہریؒ کے نزدیک اسی حج سے اس کا فریضہ ادا ہو جائیگا اور بلوغ کے بعد مستقلاً اس کے ذمہ میں واجب نہ ہوگا۔ پھر اگر صبی نے قبل البلوغ احرام باندھا، پھر طواف کرنے سے پہلے وقوف عرفہ سے پہلے وہ بالغ ہو گیا اور اس نے حج مکمل کر لیا تب بھی حنفیہ کے نزدیک اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسی حج سے وہ فریضہ سے سبکدوش ہو جائیگا، پھر اگر وہ پچھلا احرام ختم کر دے اور نئے سرے سے دوبارہ احرام باندھ کر وقوف عرفہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا فریضہ حج ادا ہو جائیگا۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب (بلا ترجمہ)

عن جابر قال: كنا إذا حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكلنا نلبى عن النساء،

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۳) باب صحت حج الصبی وأجر من حج به ۱۲ م  
۲۔ علامہ توریؒ لکھتے ہیں: "وهذه النسبة غير صحيحة فقد اتفقت كلمات المشايخ الحنفية كلهم بل كلام الأئمة من محمد بن الحسن إلى الشرنبلالي وابن عابدين إلى أنه حجة صحيح وإحرامه منعقد" معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۶) ۱۲ مرتب  
۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۶ تا ۵۴۸) اور عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۱۶ و ۲۱۷)  
۴۔ باب حجة الصبيان ۱۲ مرتب  
۵۔ دیکھئے مبسوط سرخسی (ج ۴ ص ۱۴۳ و ۱۴۴) باب المواقيت، قبيل باب الذي يفوته الحج ۱۲ مرتب  
۶۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۷۔ ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت احقر کو صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں نہ مل سکی البتہ سنن ابن ماجہ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "عن جابر قال: حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعنا النساء والصبيان فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم" (مشابہ) باب الرمي عن الصبيان ۱۳ مرتب

وَنَزَمِي عَنِ الصَّبِيَّانِ“ بظاہر حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد و عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھ سکتے ہیں حالانکہ اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کا عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھنا درست نہیں اور عورتوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود تلبیہ پڑھیں۔ البتہ ان کے لئے رفع صوت مکروہ ہے۔

اس لئے حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اذل تو وہ اشعث بن سوار کی وجہ سے ضعیف ہے، دوسرے اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں تلبیہ میں رفع صوت نہ کریں گی اس لئے کہ فتنہ کا خطرہ ہے، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ”أَفْضَلُ الْحَجِّ الْعِجَّ وَالشَّجَّ“ (یعنی افضل ترین حج وہ ہے جس میں زور زور سے تلبیہ پڑھا جائے اور خون بہا یا جائے یعنی کثرت قربانی کی جائے) کا تعلق ہے سورفع صوت بالتلبیہ کی فضیلت ان کو مردوں کے رفع صوت بالتلبیہ سے حاصل ہو جائے گی واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَجِّ عَنِ الشَّيْخِ الْكَبِيرِ وَاطْلَيْتِ

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ امْرَأَةً مِنْ خُثَمٍ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: إِنْ أَبَى أَدْرَكَتَهُ فَرِيضَتُهُ اللَّهُ فِي الْحَجِّ وَهُوَ شَيْخٌ كَبِيرٌ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَسْتَرِيَ عَلَى ظَهْرِ الْبَعِيرِ قَالَ: حَتَّى عَنَهُ“ اس باب کے تحت مسئلۃ النیابۃ فی العبادۃ زیر بحث آتا ہے جس سے متعلقہ اصول بحث پہلے گزر چکی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جو عبادات محض مانی ہیں ان میں نیابت درست ہے جو محض بدنی ہیں ان میں نیابت درست نہیں اور جو عبادات مانی بھی ہوں اور بدنی بھی، نیابت ان میں مندرجہ نیابت درست ہے۔

۱۔ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں لکھتے ہیں: ”ضعیف، من السادسة“ تقریب التہذیب (۵/۱۵۷، رقم ۳۱۲) ۲۱۲

۲۔ سنن ترمذی (۵/۱۳۱) باب ما جاء في فضل التلبیة والصوم سنن ابن ماجہ (۲/۱۷۱) باب رفع الصوت بالتلبیة ۲۱۲

۳۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (۵/۱۷۵) أبواب العمرة، باب الحج عن من لا يستطيع الثبوت علی الرحلة

و مسلم فی صحیحہ (۵/۱۷۳) باب الحج عن العاجز لزمانة و هم و نحوها و لوت ۲۱۲

۵۔ دیکھئے درس ترمذی (۲/۱۷۱ تا ۱۷۳) مسئلۃ النیابۃ فی العبادۃ ۲۱۲

۶۔ عجز سے دائمی ستمرالی وقت الموت مراد ہے کما فی الہدایہ (۵/۱۷۱) باب الحج عن الغير ۲۱۲

لیکن حضرت ابن عمرؓ قاسمؓ اور ابراہیم نخعیؓ فرماتے ہیں "لا یحتج عن أحد" یعنی حج میں نیابت درست نہیں۔

امام مالکؒ اور یثؓ فرماتے ہیں کہ حج میں نیابت درست نہیں البتہ اگر کسی میت پر حج فرض تھا اور وہ اپنی زندگی میں اس فریضہ کو ادا کر سکا تو اس کی طرف سے حج کرنا درست ہے لیکن وہ حج (۳) کے فریضہ کے قائم مقام ہوگا، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرنے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عند العجز نیابت فی الحج درست ہے، اور اگر میت کے ذمہ میں حج فرض تھا نذر کی وجہ سے اس کے ذمہ میں لازم تھا اب اس کی حیثیت دین کی سی ہے جس کی اس کی جانب سے ادائیگی ضروری ہے لہذا وہ وصیت کرے یا نہ کرے بہر صورت اس کی جانب سے حج کرنا ورثہ کے ذمہ لازم ہے خواہ اس حج کرانے میں کئی مال خرچ ہو جائے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی عند العجز نیابت فی الحج درست ہے جب کہ اس کے بارے میں ہم اصولی قاعدہ بیان کر چکے ہیں۔

پھر اس میں ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ اگر میت کے ذمہ میں حج لازم تھا اور اس نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت نہیں کی تو ورثہ کے ذمہ اس کی جانب سے حج کرنا لازم نہ ہوگا اور میت تعویث فرغن اور ترک وصیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا، البتہ اگر وصیت کے بغیر ہی کسی وارث یا اجنبی آدمی نے اس کی جانب سے حج کر دیا اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں :- "وَأرجو أن یجزیہ ذلک إن شاء اللہ تعالیٰ"۔

اور اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی، اگر ثلث مال میں سے اس کی جانب سے حج کرنا ممکن ہو تو ورثہ کے ذمہ میں اس وصیت کو پورا کرنا لازم ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کے وطن سے حج بدل کرنے کے لئے کس کو بھیجا جائیگا، اگر ثلث مال میں وطن سے حج کرنا ممکن نہ ہو تو قیاس کے مطابق تو وصیت باطل ہو کر اس ثلث میں بھی میراث جاری ہوگی لیکن استحساناً میت کو اس فریضہ سے سبکدوش کرنے کے لئے اس علاقہ سے کسی کو حج بدل کیلئے

۱۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۱۱) باب الحج والمندور عن الميت والرجل یحج عن السیرة ۱۲ مرتبہ

۲۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳) باب الحج عن العاجز الخ ۱۲ م



بھیجا جائے گا جہاں سے ثلث مال حج کے لئے کافی ہو جائے۔ واللہ اعلم  
(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ما جاء في العمرة أو اجبة هي أم لا؟

”عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن العمرة أو اجبة هي؟  
قال: لا، وإن يعتمروا هو أفضل“ امام شافعی، امام احمد، ابو ثور، ابو عبيد، سفیان ثوری  
اور اوزائی کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ واجب ہے، صحابہ میں سے حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک  
جماعت کا یہی مسلک ہے۔

زر قانیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ سنت مؤکدہ ہے۔  
جہاں تک احناف کا تعلق ہے سو ان میں سے بعض کے نزدیک تو وہ فرض کفایہ ہے چنانچہ محمد  
بن الفضل جو مشائخ نجارا میں سے ہیں ان کا یہی مسلک ہے۔  
صاحب بدائع فرماتے ہیں کہ عمرہ ہمارے اصحاب کے نزدیک واجب ہے جیسے صدقۃ الفطر، الحجیہ اور وتر۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) فصل: وأما بيان حكم فوات الحج ۱۲ مرتب  
۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۳۔ الحديث لم يخرج له أحد من أصحاب الكتب الستة غير الترمذی - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي -  
سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۷، رقم الحديث ۹۳۱) ۱۲ م

۴۔ والعمرة في اللغة: الزيارة، يقال: اعتمر، أي: زار وقصد، وقيل: مشتقة من عمارة المسجد الحرام  
وشروعاً: زيارة البيت الحرام بشرط مخصوصة مذكورة في الفقه، قاله البدر والشهاب.

۵۔ والعمرة: بضم العين والميم، وبضم العين وسكون الميم، وبفتح العين وسكون الميم، كما في شرح  
المهذب (۷-۹) كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۵۵) ۱۲ مرتب

۶۔ قال مالك: العمرة سنة لا أعلم أحدًا من المسلمين أُرخص في تركها، وحمل قوله عامة المالكية  
على التأكيد دون الوجوب كما سيأتي في محله، كذا في أوجز المسالك (ج ۳ ص ۳۹) جامع ما جاء في العمرة ۱۲ م

۷۔ كذا في الأوجز (ج ۳ ص ۳۹) ۱۲ م

۸۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۲۶) فصل: وأما العمرة ۱۲ م

لیکن رائج یہ ہے کہ عمرہ واجب نہیں بلکہ سنت مؤکدہ ہے، مسئلہ کی تفصیل کے لئے اوجز المسائل کی طرف مراجعت کریں۔

پھر حنفیہ کے نزدیک عمرہ زندگی میں ایک مرتبہ سنت مؤکدہ ہے، اور تکثیر عمرہ مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے، یوم النحر اور ایام تشریق کے تین دن یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں تاریخ میں۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان پانچ میں سے یوم النحر میں تو مکروہ نہیں البتہ بقیہ چار میں مکروہ ہے۔

امام مالکؒ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سال میں تکثیر عمرہ میں کوئی حرج نہیں بلکہ مستحب ہے، امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ اثرم نے ان کی یہ روایت نقل کی ہے: "إن شاء اعترفی کل شہر، واللہ أعلم"

## باب منہ

عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: "دخلت العمرة فی الحج إلی یوم القیامة" جمہور کے نزدیک حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ شہر حج میں عمرہ درست ہے، گویا اہل اہل قال ابن عابدین نقلاً عن البحر: "والظاهر من الروایة السنیة، فإن محمداً نصّ علی أن العمرة تطوع" رد المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص ۱۵۱) مطلب فی أحكام العمرة ۱۲ ص ۳۹۰ و ۳۸۹ جامع ما جاء فی العمرة۔

صاحب اوجز نے اس بحث کے تحت لکھا ہے: "واختلفت نفقة المذاهب فی بیان مسالك الائمة فی ذلك، ولعل ذلك لاختلاف الروایات عنهم" ۱۲ مرتب

۳ چنانچہ علامہ شامی در مختار کی عبارت "والعمرة فی العمر سنة مؤكدة" کے تحت لکھتے ہیں: "أی إذا أتى بها مرة فقد أقام السنة غیر مقید بوقت غیر ما ثبت النقص عنها فیہ" رد المحتار (ج ۲ ص ۱۵۱) مطلب فی أحكام العمرة ۱۲ مرتب

۴ حوالہ بالا ۱۲ م

۵ كذا فی العدة (ج ۱ ص ۱۵۱) أبواب العمرة، وجوب العمرة وفضلها ۱۲ م (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جاہلیت کے عقیدہ کی تردید مقصود ہے جو یہ کہتے تھے کہ شہرج میں عمرہ جائز نہیں۔  
اس کا دوسرا مطلب جوازِ قرآن بیان کیا گیا ہے، گویا تقدیرِ کلام یہ ہے ”دخلت أفعال العمرة في أفعال  
الحجّة إلى يوم القيامة“ یعنی عمرہ کے افعال کو حج کے افعال کے ساتھ ملا کر اس طرح ادا کیا جائے کہ حج  
قرآن کی صورت پیدا ہو جائے۔

بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے ”سقوط العمرة ودخولها في الحج“ یعنی عمرہ  
واجب نہیں ہے، لیکن علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو ضعیف کہا ہے۔  
حدیث باب کا ایک مطلب ”جواز فسحة الحج إلى العمرة“ بیان کیا گیا ہے علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو بھی ضعیف  
کہا ہے۔ واللہ اعلم۔ از مرتب عفا اللہ عنہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۱۵ دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۲۶) فصل : ولا بأس أن يعتز في السنة مراراً - اور عمدة القاری  
(ج ۱۰ ص ۱۰۰) وجوب العمرة وفضلها ۱۲ مرتب

۱۶ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۳

۱۷ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۹۸) باب في أفراد الحج ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۸ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں : ”قال شيخنا: المراد به (أي الحديث) دخول العمرة في الحج، يعني: أداها مع الحج  
بصورة المتمتع أو القران“ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶) ۱۲ مرتب

۱۹ شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) باب بیان وجوہ الإحرام الخ (قبیل باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم)  
صاحب فتح الملہم علامہ نوویؒ کے قول ”وهذا ضعيف“ کے تحت بطور دلیل لکھتے ہیں : ”لأنه يقتضي النسخ

بغير دليل“ دیکھئے (ج ۳ ص ۲۹۸) ۱۲ مرتب

۲۰ نسخ الحج إلى العمرة سے متعلق کسی قدر بحث پیچھے ”باب ما جاء في التمتع“ کے تحت گزر چکی ہے فلیراجع ۱۲ م

۲۱ شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸)

صاحب فتح الملہم اس مقام پر علامہ نوویؒ کے قول ”وهذا أيضا ضعيف“ کے تحت لکھتے ہیں : ”وتعقب بأن سياق

السؤال يقوى هذا التأويل، بل الظاهر أن السؤال وقع عن الفسخ والجواب وقع عما هو أعم من ذلك حتى يتناول

التأويلات المذكورة إلا الثالث والله أعلم - كذا في فتح الباری - دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۸) ۱۲ مرتب

۲۲ اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) باب بیان وجوہ الإحرام سے ماخوذ ہے ۱۲ م



## باب ماجاء فی العمرة من التنعيم

عن عبد الرحمن بن ابی بکر أن السبي صلى الله عليه وسلم أمر عبد الرحمن بن ابی بکر أن يعمر عائشة من التنعيم " اس حدیث سے استدلال کر کے ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جو شخص مکہ میں ہو عمرہ کے لئے اس کی میقات تنعيم ہے۔ یعنی مکہ سے تنعيم اگر احرام باندھنا چاہیے۔ جبکہ ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات حل ہے خواہ وہ تنعيم ہو یا حل کا کوئی اور حصہ۔ ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے،

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت عبد الرحمن بن ابی بکرؓ کو یہ حکم دیا تھا کہ حضرت عائشہؓ کو تنعيم سے عمرہ کرا دے اس میں تنعيم کو مقرر کرنا اس لئے نہیں تھا کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ تنعيم ہی متعین تھی بلکہ اصل مقصود تو حل ہی تھا لیکن چونکہ تنعيم دوسری حدود حل کے مقابلہ میں قریب تھی اس لئے آپؐ نے تنعيم سے عمرہ کرانے کے لئے کہا، اس کی تائید خود حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے " قالت:

له شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ: ۱۲

سکھ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۹) أبواب العمرة، باب عمرة التنعيم - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۹) باب بیان وجوه الاحرام الم ۱۲

سکھ التنعيم : بفتح المثناة وسكون النون وكسر الملهة : مكان معروف خارج مكة وهو على أربعة أميال من مكة الى جهة المدينة ، كما نقله الفاكهي .... وروى الفاكهي من طريق عبيد بن عمير قال : انما سمي التنعيم لأن الجبل الذي عن يمين الداخل يقال له : ناعم ، والذي عن اليسار يقال له : منعمر ، والوادي : نعان " فتح الباری (ج ۳ ص ۲۸۳ و ۲۸۴) باب عمرة التنعيم ۱۲ مرتب

سکھ لیکن اس توجہ پر اشکال ہو سکتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : قال المحب الطبري : التنعيم البعد من أدنى الحل إلى مكة بقليل وليس بطرف الحل ، بل بينهما نحو من ميل ، ومن أطلق عليه أدنى الحل فقد تجاوز " (فتح الباری ج ۳ ص ۲۸۳ و ۲۸۴ ، باب عمرة التنعيم) جس سے معلوم ہوا کہ تنعيم "ادنى الحل" نہیں بلکہ حدود حرم سے تقریباً ایک میل کے فاصلہ پر ہے لہذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ادنی الحل کو چھوڑ کر تنعيم سے عمرہ کرانے کے لئے کہنا بظاہر اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود تنعيم عمرہ کرانا ہے نہ کہ حل سے۔ جیسا کہ پہلی جماعت کا مسلک یہی ہے۔

لیکن اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ادنى الحل کے قریب معروف جگہ تنعيم ہی تھی اس لئے آپؐ نے تنعيم کا ذکر فرمایا، اس کے علاوہ احوط بھی یہی تھا، اس لئے کہ تنعيم پہنچ کر حدود حرم سے باہر نکل آنے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا بہر حال رائج یہی ہے کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ حل ہی ہے اور تنعيم کو قرب کی وجہ سے اختیار کیا گیا، پھر تنعيم بھی اگرچہ ادنى الحل کے مقابلہ میں دوسرے ہیں بقیہ جہات حل کی نسبت سے وہ بہر حال قریب ہے۔ چنانچہ حافظؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ تنعيم کو ادنى الحل قرار دینا یا تجاوزاً ہے یا دوسری جہات حل کی نسبت سے اس کو ادنى الحل کہا گیا ہے (دیکھئے فتح ج ۳ ص ۲۸۴) واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرف وأنا أبكي، فقال: ما ذاك؟ قلت: حضنت، قال: فلا تنبكي، اصنعي ما يصنع الحاج، فقد منّا مكة ثم أتينا منى، ثم غدونا إلى عرفة، ثم رمينا الجمرات تلك الأيام، فلما كان يوم النفر ارتحل فترل الحصبه، قالت: والله ما نزلها إلا من أحلى، فأما عبد الرحمن بن أبي بكر فقال: إحمل أختك، فأخرجها من الحرم، قالت: والله ما ذكر الجعرانة ولا التنعيم فلتهل بعمرة، فكان أدنا من الحرم التنعيم، فأهللت بعمرة الخ" اس روایت میں "فكان أدنا من الحرم التنعيم" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ تنعيم کو عمرہ کی خاص میقات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے اختیار کیا گیا تھا کہ دوسری حد و محل کے مقابلہ میں حل کی یہ قریب ترین جگہ تھی۔

امام بخاریؒ کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ مکہ کی جس طرح حج کا احرام مکہ ہی سے باندھتا ہے وہ عمرہ کا احرام بھی مکہ ہی سے باندھیں گے۔  
لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسلک جمہور امت کے خلاف اور امام بخاریؒ کا تفرّد ہے، اور جمہور امت

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۶۲) باب المکی یريد العرة من أين ينبغي له أن يحرم بها ۱۲ م  
۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۵۸ تا ۲۶۰) باب ذکر المواقیت، مسألة: قال وأهل مكة إذا أرادوا العرة فمن الحل الخ۔ اور طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۱ و ۳۶۲) باب المکی یريد العرة الخ۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶۹ تا ۵۷۲) ۱۲ م  
۳۔ اس لئے کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ایک باب قائم کیا ہے "باب مهمل أهل مكة للحج والعمرة" اور اس کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت ذکر کی ہے "قال: إن النبي صلى الله عليه وسلم وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل الشام الجحفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلمعن لهم ولهم أنى عليهم من غيرهن ممن أراد الحج والعمرة ومن كان دون ذلك فمن حيث أُنشأ حتى أهل مكة من مكة" (ج ۱ ص ۲۰۶)

علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: "وإنما غرضه بيان مهمل أهل مكة، ولهذا ترجم بقوله باب مهمل أهل مكة للحج والعمرة ومحل الشاهد هو قوله "حتى أهل مكة من مكة" كما ذكرنا، وهذا بظاهره يدل على أن مهملهم هو مكة سواء كان للحج أو العمرة، ولكن مهمل أهل مكة للعمرة الحل كما سيبيء بيانه" عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۳) ۱۲ م  
۴۔ چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وبالجملة اتفقت الأئمة والأئمة على ميقات إحرام المعتمر من أهل مكة الحل دون الحرم، وقد أفاض ابن قدامة في التذليل عليه فقها ورواية، فإذن البخاري تفرده في الأئمة بجواز إحرام أهل مكة من مكة ومن جملة ما استدل على الخروج إلى الحل بأن يتحقق نوع سفر في الخروج۔ والله أعلم  
معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶۹ و ۵۷۲) ۱۲ م



کا یہی مسلک ہے کہ مکہ حج کا احرام اگرچہ مکہ سے باندھیں گے لیکن عمرہ کا احرام اس کے لئے حل سے باندھنا ضروری ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ما جاء في عمرة رجب

عن عمرو قال : سئل ابن عمر في أي شهر اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟

فقال : في رجب ، فقالت عائشة : ما اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وهو معه .  
تعني ابن عمر - وما اعتمر في شهر رجب قط - اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رجب میں عمرہ کرنے سے متعلق حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے بیان متعارض ہیں ، حضرت عائشہؓ کی جانب سے عمرہ رجب کا انکار ہے اور حضرت ابن عمرؓ کی جانب سے عمرہ رجب کا اثبات ، اسی باب میں حضرت ابن عمرؓ ہی کی اگلی روایت سے بھی عمرہ رجب کا اثبات ہو رہا ہے ” عن مجاهد عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر أربعاً إحداهن في رجب “

لیکن یہ تعارض بخاری کی روایت سے دور ہو جاتا ہے ” عن مجاهد قال : دخلت أنا وعمرو بن الزبير المسجد فإذا عبد الله بن عمر جالس إلى حجرة عائشة وإذا أناس يصلون في المسجد صلوة الضحى ، قال : فسألناه عن صلواتهم ، فقال : بدعة ، ثم قال له : كواتمر النبي صلى الله عليه وسلم

لہ كما في المعنى لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۵۵ و ۲۵۹) باب ذكر المواقيت ۱۲ م

لہ شرح باب از مرتب ۱۲

لہ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) أبواب العمرة ، باب كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم  
ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۹) باب بيان عدد عمر النبي صلى الله عليه وسلم وزمانهم .

لہ لفظ ” رجب “ کے منصرف اور غیر منصرف ہونے میں اختلاف ہے ، دونوں ہی قول ہیں ، خواہ کسی بھی قول کو ترجیح حاصل ہو ، اس مقام پر بہر حال لفظ ” رجب “ منصرف ہے ، اس لئے کہ اگر غیر منصرف ہونے کے قول کو ترجیح دیجاتے تب بھی ” إذا نكرو صرف “ کے قاعدہ سے یہاں منصرف ہوگا ، البتہ ترجمۃ الباب میں غیر منصرف پڑھنے کی گنجائش ہے ۔ دیکھئے

معارف السن (ج ۶ ص ۵۴۳ و ۵۴۴) ۱۲ مرتب

لہ الظاهر أنها لم تثبت عنده ، فلذلك أطلق عليها البدعة ، وقيل : أراد أنهما من البدع المستحقة كما قال عمر رضي الله تعالى عنه في صلاة التراويح : ” نعت البدعة هذه “ وقيل : أراد أن إظهارها في المسجد والاجتماع لها هو البدعة لأن نفس تلك الصلاة بدعة وهذا هو الوجه ” كذا في العدة (ج ۱ ص ۱۰) باب كواتمر النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب



علیہ وسلم؟ قال: أربع، إحداهن في رجب، فكهنا أن نرد عليه، قال: وسمعا استناناً فثبته  
أمر المؤمنين في الحجرة فقال عروة: يا أماء، يا أمراء المؤمنين، ألا تسمعين ما يقول أبو عبد الرحمن؟  
قالت: ما يقول؟ قال: يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع عمرات إحداهن  
في رجب، قالت: يرحم الله أبا عبد الرحمن، ما اعتمر عمره إلا وهو شاهده، وما اعتمر في  
رجب قط؟ اور مسلم کی روایت میں اس قصہ میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں: «وابن عمر يسمع فما  
قال لا ولا نعم، سكت»، اس کے تحت شرح میں علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: «قال العلماء: هذا يدل  
على أنه اشتبه عليه أونسى أو شذك ولهذا سكت عن الإنكار على عائشة ومراجعتها  
بالكلام» لہذا یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ اس بارے میں حضرت عائشہؓ ہی کا بیان صحیح ہے یعنی نبی  
کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب میں کوئی عمرہ نہیں کیا۔ واللہ اعلم  
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ما جاء في عمرة رمضان

عن أمِّ معقل عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: عمرة في رمضان تعدل  
حجّة، حدیث باب سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ آدمی جب رمضان میں عمرہ کرے تو چونکہ وہ عمرہ  
لہ اُمی ابن عمر رضی اللہ عنہ ۱۲ م

۱۱ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۱) أبواب العمرة، باب کہ اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م  
۱۲ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۹) باب بیان عدد عمر النبي صلى الله عليه وسلم و زمانہ من ۱۲ م  
۱۳ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۴ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۲، ۲۴۳) باب العمرة

سنن ابی داؤد ہی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «أنها تعدل حجة معي عمرة  
في رمضان» (ج ۱ ص ۲۴۳) اور مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «فعمرة في رمضان  
تقضي حجة أو حجة معي» (ج ۱ ص ۲۹۹) باب فضل العمرة في رمضان - نیز معجم طبرانی کبیر میں حضرت انس بن مالکؓ  
سے مروی ہے «أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: عمرة في رمضان كحجة معي» (قال الهيثمي) رواه  
الطبراني في الكبير وفيه هلال مولى أنس وهو ضعيف «مجمع الزوائد» (ج ۲ ص ۲۸۸) باب العمرة في رمضان ۱۲ مرتب  
۱۵ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرہ رمضان سے متعلقہ فرمان حضرت ام معقلؓ کے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حج کے برابر ہوگا اس لئے اس پر حج فرض نہ ہوگا اور وہ اس فریضہ سے سبکدوش ہو جائے گا کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ وہ عمرہ اس کے حجتہ الاسلام کے قائم مقام نہ ہوگا اگرچہ اسے حج کی فضیلت حاصل ہو جائیگی

واللہ اعلم

(ازہ مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ما جاء في الذي يهل بالحج فيكسر أو يعرج

یہ اور اگلا باب دونوں مسئلہ احصار سے متعلق ہیں۔

احصار حنفیہ کے نزدیک ہر اس جالس سے متحقق ہو جاتا ہے جو مضیٰ الی بیت اللہ سے مانع ہو، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطار بن ابی رباح، ابراہیم نخعیؓ اور سفیان ثوریؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ بہر حال مرض وغیرہ سے حنفیہ کے نزدیک احصار متحقق ہو جاتا ہے، اما مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک احصار صرف عدو سے متحقق ہوتا ہے مرض سے نہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور لیث بن سعدؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض سے معلوم ہوتا ہے ام شمیم کے سوال کے جواب میں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ام ہزیم یا ام طلق یا ام سنان انصاریہ کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض میں امرأۃ مبہمہ کا ذکر ہے بہر حال یہ کم ہے کم چار متقل واقعات ہیں جن کے جواب میں آپؐ یہ ارشاد فرمایا کما حقہ الحب الطبری۔ دیکھئے معارف الشیخ (ج ۶ ص ۵۷) ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۵۷)

۱۷ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "الإجماع على عدم قيامها مقامها. وقال ابن خزيمة: إن الشيء يشبه بالشيء ويجعل عدله إذا أشبهه في بعض المعاني لا جميعها لأن العدة لا يقضى بها فرض الحج ولا النذر. وقال ابن الجوزي: فيه أن ثواب العمل يزيد بن زيادة شرف الوقت كما يزيد بحضور القلب وخلوص القصد"

واضح رہے کہ بعض حضرات نے اس فضیلت کو ان صورتوں کے ساتھ مخصوص قرار دیا۔ دیکھئے عمدۃ القاری

(ج ۱ ص ۱۱) باب عمرۃ فی رمضان ۱۲ مرتب

۱۸ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۲) أبواب المحصر وجزاء الصيد ۱۲ مرتب

مالکیہ وشافعیہ وغیرہ کا استدلال واثبات الحج والعمرة لله فان اُحصرتُم فما استيسر  
من الهدی سے ہے کہ یہ آیت ستر میں صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی تھی جس وقت کہ احصاء  
بالعدو پیش آیا تھا، معلوم ہوا کہ احصار عدو کے ساتھ خاص ہے۔

جہاں تک حنفیہ کے مذہب کا تعلق ہے وہ لغت، روایت اور درایت ہر اعتبار سے راجح ہے۔  
لغت اس لئے کہ بیشتر علمائے لغت کے نزدیک لفظ "احصار" حقیقتہً حبس بالمرض کیلئے  
استعمال ہوتا ہے اور حبس بالعدو کے لئے "حصر" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، چنانچہ علمائے لغت  
میں سے ابو عبیدہ، ابن قتیبہ اور ثعلب و زجاج وغیرہ نے اسکی تصریح کی ہے۔

۱۔ اور جب حج و عمرہ کرنا ہو تو اس حج و عمرہ کو اللہ کے واسطے پورا پورا ادا کرو، پھر اگر (کسی دشمن یا مرض کی وجہ  
سے) روک دئے جاؤ تو قربانی کا جانور جو کچھ میسر ہو (ذبح کرو) سورہ بقرہ آیت ۱۹۱ پ - ۱۲ مرتب  
۲۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۳) الأمر بالحج والعمرة تحت قوله تعالى: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ  
مِنْ الْهَدْيِ ۱۲ م

۳۔ امام رازی نے لفظ "احصار" پر تفسیر کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "أما لفظ الإحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:  
الأول: وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض  
قال ابن السكيت: يقال: أحصره المرض إذا منع من السفر، وقال ثعلب في ناسخ الكلام: أحصر بالمرض وحصر بالعدو.  
والقول الثاني: أن لفظ الإحصار يفيد الحبس المنع، سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض، وهو قول الفراء.  
والقول الثالث: أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو، وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن  
ابن عباس وابن عمر، فإنهما قالا: لا يحصر إلا حصر العدو، وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله  
عنه، وقائده هذا البحث تظهر في مسألة فقهية، وهي أنهم اتفقوا على أن حكم الإحصار عند حبس العدو ثابت  
وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع؟ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: يثبت، وقال الشافعي لا يثبت، وحجة  
أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة، وذلك لأن أهل اللغة رجلا، أحدهما: الذين قالوا: الإحصار  
مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط، وهلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصاً صريحاً في أن إحصار المرض  
يفيد هذا الحكم، والثاني: الذين قالوا: الإحصار لمطلق الحبس سواء كان حاصل بسبب المرض أو بسبب العدو،  
وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضاً، لأن الله تعالى علق الحكم على متى الإحصار فوجب أن يكون  
الحكم ثابتاً عند حصول الإحصار، سواء حصل بالعدو أو بالمرض. وأما على القول الثالث: وهو أن الإحصار اسم  
للمنع الحاصل بالعدو، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة، وبمقتدير ثبوتة فنحن نقس المرض على العدو وبجامع  
دفع المخرج، وهذا قياس جلي ظاهر، فهذا التقرير قول أبي حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوي.

دیکھئے التفسیر للرازی (ج ۵ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) تحت قوله تعالى: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ ۱۲ مرتب عافاه الله



روایت حدیث باب کی وجہ سے رائج ہے "عن عكرمة قال: حدثني الحجاج بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كسر أو عرج فقد حل، وعليه حجة أخرى فذكرت ذلك لأبي هريرة وابن عباس، فقالا صدق" یہ روایت صراحتاً اس پر دلالت کر رہی ہے کہ احصار عدو کے ساتھ خاص نہیں اور کسر و عرج (اسی طرح مرض سے) بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

اور درایت اس لئے رائج ہے کہ جو علت احصار بالعدو میں پائی جاتی ہے وہی احصار بالمرض میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ دونوں ہی مانع عن الحج ہیں، فینبغي أن يكون حكمهما سواء۔

جہاں تک آیت "فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" کا تعلق ہے سو وہ اگرچہ غزوہ حدیبیہ ہی کے موقع پر نازل ہوئی تھی لیکن اول تو "العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب" کے قاعدہ سے اس کے حکم کو عدو کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جاسکتا، دوسرے باری تعالیٰ نے یہاں لفظ "احصار" استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرمادیا ہے کہ آیت کا سبب نزول اگرچہ احصار بالعدو کا واقعہ ہے لیکن احصار بالمرض کا بھی یہی حکم ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک احصار کا حکم یہ ہے کہ محصر ایک ہدی حرم بھیجے اور ایک وقت طے کر لے کہ اس وقت وہ ہدی حرم میں ذبح کر دیجائے پھر جب وہ وقت آجائے تو حلال ہو جائے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اگر وہ حرم میں ہدی کے ذبح کرانے کا انتظام نہ کر سکے تو اب اس کے لئے حلال ہونا نہیں۔ پھر حلال ہونے کی صورت میں اس پر حلق وغیرہ نہیں لائنہ قد ذهب عنه النساء كله، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں وہ حلق کرائیگا۔ اور اگر نہ کرائے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ پھر چونکہ حنفیہ کے نزدیک محصر کا مفہوم عام ہے خواہ محصر بالعدو ہو یا بالمرض اس لئے ہدی کے حرم میں ذبح کئے جائے کی صورت میں حلال ہونے کی رخصت دونوں ہی کے لئے ہوگی۔

لیکن مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک چونکہ صرف حصر بالعدو کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی رخصت صرف اسی کو حاصل ہوگی، محصر بالمرض کو حاصل نہ ہوگی اور حلال ہونے کی صورت میں ان حضرات کے نزدیک ہدی کو حرم بھیجنا ضروری نہیں بلکہ ہدی کا اُسی جگہ ذبح کیا جانا کافی ہے جہاں احصار متحقق ہوا ہے، پھر ان حضرات کے نزدیک حلال ہونے کی صورت میں حلق یا قصر بھی کرائیگا۔

یہ روایت امام ترمذیؒ کے علاوہ امام ابو داؤدؒ اور امام ابن ماجہؒ نے بھی ذکر کی ہے، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵)

باب الإحصار اور سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۲) باب المحصر ۱۲ م

۱۲ حلق یا قصر کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، ایک مالکیہ اور حنابلہ کے مطابق کما ذکرنا، دوسرے امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، یعنی حلق یا قصر ضروری نہیں۔ کذا فی الجامع لأحكام القرآن (المعروف بالقرطبي) (ج ۲ ص ۳۸) المسئلة الثالثة تحت قوله تعالى: وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۚ ۱۲ مرتب

جہاں تک محصر بالمرض کا تعلق ہے سو وہ ان حضرات کے نزدیک طواف بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ اشتراط کی صورت میں حلال ہو سکتا ہے، اشتراط کی تفصیل اگلے باب کے تحت آرہی ہے۔

قوله: "وعليه حجة أخرى" محصر کے حق میں اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے ذمہ اس حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک محصر اگر دم ذبح کر کے حلال ہو جائے تو اس پر اس کی قضا واجب ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

لیکن شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں، امام احمد کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے وجوب قضا کا ذکر نہیں فرمایا۔

ہماری دلیل حدیث باب کا مذکورہ جملہ ہے "وعليه حجة أخرى" اس کے علاوہ حنفیہ کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے حدیبیہ والے عمرہ کی قضا آئندہ سال فرمائی تھی۔

جہاں تک قرآن کریم میں عدم ذکر قضا کا تعلق ہے سو عدم ذکر عدم وجوب کو مستلزم نہیں کہا ہو ظاہر واللہ اعلم

۱۰ احصار کے حکم سے متعلقہ مذکورہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۱۱ تفصیل کے لئے دیکھئے الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (ج ۲ ص ۳۷۶) المسئلة السابقة تحت قوله تعالى: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۱۲

۱۳ ابراہیم نخعی، مجاہد، شعبی اور عکرمہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للندری (ج ۲ ص ۲۳۳) بالاحصار ۱۴  
۱۵ چنانچہ مرداوی "الإضاف" میں لکھتے ہیں: "وعنه: عليه القضاء كالفرض وهو المذهب، قال في الفروع: والمذهب لزوم قضاء النفل، وجزم به الحرق وصاحب الوجيز، وقال الزركشي: هذه الرواية أصحها عند الأصحاب"۔  
(ج ۲ ص ۲۷۷) باب الضوات والإحصار إن كان فرضاً وجب عليه القضاء ۱۲ مرتب

۱۶ حوالہ بالا۔ واضح رہے کہ مذکورہ اختلاف نفلی حج یا عمرہ کے بارے میں ہے جہاں تک حج فرض کا تعلق ہے احصار کی وجہ سے وہ کسی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، چنانچہ اسی مقام پر علامہ مرداوی لکھتے ہیں "إن كان فرضاً وجب عليه القضاء بلا نزاع" ۱۷  
۱۸ بلکہ مطلقاً ارشاد ہے "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" ۱۲

۱۹ تفسیر قرطبی (ج ۲ ص ۳۷۶) ۱۲



## باب ماجاء فی الاشتراط فی الحج

عریب ابن عباس أن ضباعة بنت الزبير أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله ! إني أريد الحج فأشترط ؟ قال : نعم ، قالت : كيف أقول ؟ قال : قولي : لبيك اللهم لبيك ، لبيك فحلتى من الأرض حيث تحبسنى ، جیسا کہ ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں کہ شافعی مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصر بالمرض طواف بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا ۔

پھر ان حضرات میں سے شافعیہ ، حنابلہ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک اگر اس آدمی نے تلبیہ عند الاحرام کے وقت اشتراط کر لیا تھا تو وہ حلال ہو سکتا ہے ، اشتراط کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ کے ساتھ یوں کہے ” لبيك اللهم لبيك ، محلى من الارض تحبسنى “ یعنی جس مقام پر مجھے کوئی مرض یا عذر پیش آجائے تو احرام سے نکلنے کا مجھے اختیار ہوگا ۔

امام ابو حنیفہؒ ، امام مالکؒ ، سفیان ثوریؒ کے نزدیک اشتراط کا اعتبار نہیں ، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے ۔

پھر چونکہ امام مالکؒ کے نزدیک نہ تو اشتراط معتبر ہے اور نہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی صورت صرف طواف بیت اللہ ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۸۵) باب جواز اشتراط للعمرة التحلل بعذر المرض ونحوه — والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۱۹) باب الاشتراط في الحج ، و باب كيف يقول إذا اشترط — وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۸) باب الاشتراط في الحج — وابن ماجه في سننه (ص ۲) باب الشرط في الحج ۱۲ م

۱۳ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب الإحصار في الحج ، وفيه : ” قيل هو قول جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم قال به عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر وعائشة وأقرسمة وجماعة من التابعين ۱۲ مرتب عفا الله عنه

۱۴ پھر یہ اشتراط ظاہر یہ کے نزدیک واجب ، امام احمدؒ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے ۔ حوالہ بالا ۱۳ مرتب ۱۵ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۰) کتاب النکاح ، باب الكفاءة في الدين — وفيه : ” روى ذلك عن ابن عمر وعائشة وهو قول الثوري والحكم وطائفة وسعيد بن جبير “ — علامہ ابن قدامہؒ نے امام زہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے ۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۲۸) مسألة : قال : ويشترط فيقول : إن حبسني حابس فمحلى حيث حبستني ۱۲ مرتب ۱۶ چنانچہ علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸) میں لکھتے ہیں :

” ويذكر النووي في شرح المذهب (۸ : ۳۱۰) ما يظهر منه أن الشافعي في كتاب المناسك نصه الجديد عد ما لقول بصحة الإشتراط وأنه لا يتحلل ، ولكن البيهقي ومن بعده يلزمون إمامهم قوله بالإشتراط “ ۱۳ مرتب



ہے اور اگر کوئی شخص راستہ میں بیمار ہو جائے تو بھی ہدی بھیج کر حلال ہو سکتا ہے، اس لئے ان کے نزدیک اشتراط بلا فائدہ ہے غیر معتبر ہے۔

قائلین اشتراط کا استدلال حضرت ضباعہ بنت الزبیر کی حدیث باب سے ہے جبکہ حنفیہ وغیرہ کا استدلال لکھ باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے ”اِنَّهٗ كَانَ يَنْكُرُ الْاَشْتِرَاطَ فِي الْحَجِّ، وَيَقُولُ: اَلَيْسَ حَسْبُكُمْ سُنَّةُ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ اور بخاری میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”كَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ: اَلَيْسَ حَسْبُكُمْ سُنَّةُ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنْ حُبِسَ اَحَدُكُمْ عَنِ الْحَجِّ فَطَافَ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ ثُمَّ حَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى يَحْجَّ عَامًا قَابِلًا فِيْهِ هَدًى اَوْ يَصُومَ اِنْ لَمْ يَجِدْ هَدًى“

جہاں تک حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب حنفیہ کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کی خصوصیت تھی، یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اشتراط کو معتبر قرار دینا نہ تھا بلکہ حضرت ضباعہ کا اطمینان خاطر مقصود تھا۔ یعنی حضرت ضباعہ کو یہ دہم ہو رہا تھا کہ بیماری کی صورت میں میرے لئے حلال ہونا کیسے جائز ہو گا، آپ نے ان کی تشفی خاطر کے لئے طریقہ بتا دیا، حنفیہ کے نزدیک بھی اطمینان قلب کے لئے اشتراط کی گنجائش ہے اور وہ بالکل بلا فائدہ اور عبث نہیں اگرچہ

۱۱ ص ۲۴۳) باب الإحصار فی الحج۔ سنن دارقطنی میں بھی حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مروی ہے جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں ”حَسْبُكُمْ سُنَّةُ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنَّهٗ لَمْ يَكُنْ يَشْتَرِطُ“ (ج ۲ ص ۲۳۲)۔ کتاب الحج رقم الحدیث ۵۱ - ۱۲ مرتب

۱۲ چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: ”وذهب بعض التابعين ومالك وأبو حنيفة إلى أنه لا يصح الاشتراط وحملوا الحديث على أنه قضية عين وأن ذلك مخصوص بضباعة..... قلت: حكي الخطاب في ثم الروايات من الشافعية بخصوص بضباعة“ عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰۴) باب الإحصار فی الحج ۱۲ مرتب

۱۳ حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی بیماری کا ذکر اگرچہ ترمذی کی حدیث باب میں نہیں ہے لیکن اسی واقعہ کے دوسرے طرق میں ان کے بیمار ہونے کا ذکر ہے مثلاً صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں حضرت ضباعہ کا یہ جملہ مذکور ہے ”إني امرأة ثقيلة“ (ج ۳ ص ۲۸۵)، باب جواز اشتراط المعمر التحلل بعد المرض ونحوه اور صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں حضرت ضباعہ کے یہ الفاظ مروی ہیں ”والله لأجدني إلا وجعة“ (ج ۲ ص ۶۲)، کتاب النکاح، باب الألفاء

فی الدین) ۱۲ مرتب

اصولی طور پر وہ اس لئے غیر معتبر ہے کہ اس سے کوئی فائدہ مستقلہ حاصل نہیں ہوتا۔ اگرچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اشتراط سے ایک فائدہ جدیدہ بھی حاصل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ عدم اشتراط کی صورت میں اگر بیمار ہو جائے تو حلال ہونے کے لئے ہدی بھیجنا لازم ہے اور اشتراط کی صورت میں ہدی ذبح کے بغیر بھی حلال ہو سکتا ہے۔

**فائدہ** حضرت ضیاء اللہ کی حدیث باب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں کتاب الحج کے بجائے کتاب النکاح باب الکفار فی الدین میں ذکر کی ہے اس مناسبت سے کہ وہاں حدیث کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے "وكانت تحت المقداد بن الأسود" اس بنا پر بعض حضرات کو اس ایت کے صحیح بخاری میں ہونے کا علم نہیں

۱۔ علامہ شیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۶۶، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعد المرض ونحوہ) میں لکھتے ہیں :  
 "وقال شيخنا المحمود قدس الله روحه: معنى إنكار الاشتراط عند الحنفية أنه لا تأثير له في جواز التحلل، فإن الإحصار عند عدم تحقق بالمرض أيضاً، ولولم يشترط، ومع ذلك لا نسلم أن الاشتراط عبث، فإن العبث مالا فائدة فيه أصلاً، والفائدة لا تنحصر في تغيير الأحكام، فيحتمل أن يكون الإرشاد إلى الاشتراط لتسليته نفسها وتسكين قلبها وإزالة ما كان يخلج في صدرها من عروض أحوال تمنعها عن إتمام ما أحرمت به، فإن المؤمن المنيب إذا عرف على عمل من الأعمال الحسنة عن ما جازماً متحتماً وشرع فيه من غير تردد وتلعم، ثم يعرض له في خلده من الموانع التي تعوقه عن إكمال شق عليه فتحه والخروج منه بالغاية ولولعذر بل لأمر شرعي كما لا يخفى على من تأمل في قصة الحديبية وأحاديث فتح الحج إلى العرة بخلاف ما إذا شرع الإنسان في عمل وصريح بتعليق إتمامه على شرط واستحضر من الابتداء أنه في خيرة من فعله وتركه حسب ما يتفق له فكانه لم يلتزمه، فهذا التشبه أنه لا يتضيق لتركه ولا يخرج لرفضه إن ألجئ إليه لعارض يمنعه من إتمامه، فالاشتراط في الإحرام من أول الأمر يهون عليه شأنه ويسهل عليه أمره، وهذه فائدة عظيمة للاشتراط لا سيما في حق من يتوقع لحوق العوائق وحصول الإحصار فكيف يصح القول بكون الاشتراط باطلاً لا فائدة فيه على تقدير جواز التحلل من الإحرام من غير اشتراط؟ والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وهو الموفق لإصابة الحق في كل باب ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں : "وعن أبي حنيفة أن الاشتراط يفيد سقوط الدم، فأما التحلل فهو ثابت عنده بكل إحصار" المعنى (ج ۳ ص ۲۸۳) مسألة : قال : ويشترط الخ۔  
 علامہ بنوری لکھتے ہیں : "وعلى هذه الرواية : الاشتراط نافع عند أبي حنيفة، ولم يكن لغواً مع ما فيه من

تطهير خاطرها الخ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے صمیم بخاری (ج ۲ ص ۶۲) ۱۲



ہو سکا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں لکھا ہے کہ علامہ عثمانی صاحب اعلیٰ السنن کو بھی یہ حدیث صحیح بخاری میں نہیں ملی

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں حضرت مولانا بنوری قدس سرہ سے تسامح ہوا ہے درحقیقت علامہ عثمانی نے اعلیٰ السنن میں صراحت لکھا ہے "أخرجها البخاری فی کتاب النکاح لابی الحجّ"، غالباً حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر سے ان کا یہ جملہ نہیں گذر سکا۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی المرأة تحيض بعد الإفاضة

عن عائشة أنها قالت ذكرت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن صفية بنت حيي حاضت في أيام مني. فقال: أحابستنا هي؟ قالوا: إنها قد أفاضت. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا إذا " اس پر اتفاق ہے کہ اگر عورت کو حیض آنے لگے تو اس سے طواف وداع ساقط ہو جاتا ہے، البتہ صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا مسلک یہ تھا کہ اگر عورت حائضہ ہو جائے تو جس طرح اس سے طواف زیارت ساقط نہیں ہوتا اسی طرح طواف وداع بھی ساقط نہیں ہوتا، لیکن حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا اس مسلک سے رجوع ثابت ہے، گویا حائضہ عورت سے طواف وداع کا ساقط نہ ہونا صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے اور ان کے نزدیک حائضہ جس طرح طواف زیارت کے لئے پاک ہونے کا انتظار کرے گی، اسی طرح طواف وداع کے لئے بھی انتظار کرے گی۔

۱۔ چنانچہ علامہ بنوری لکھتے ہیں: "وقد خفي على كثير محله في الصحيح لإخراجه في غير محله المعروف عند القوم، فأذكروه وادعوا أنه ليس متفقاً عليه كالشيخ أحمد شاكر والشيخ العثماني صاحب اعلیٰ السنن وغيرهما" دیکھیے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۴) ۱۲ مرتب

۲۔ اعلیٰ السنن (ج ۱۰ ص ۴۳۹) باب الاشتراط فی الحجۃ والعمرة ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۳۷) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت - و مسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۳۹۰) باب بیان وجوه الإحرام الخ و (ج ۱ ص ۴۲۷) باب وجوب طواف الوداع

وسقوطه عن الحائض ۱۲ م

۴۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۷) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب



سنن ابی داؤد میں حارث بن عبد اللہ بن اوس کی روایت سے حضرت عمر کا مسلک ثابت ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں : « أَتَيْتُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَسَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ يَوْمَ النِّحْرِ ثُمَّ تَحِيضُ قَالَ : لَيْكُنْ آخِرَ عَهْدِهَا بِالْبَيْتِ ، قَالَ : فَقَالَ الْحَارِثُ : كَذَلِكَ أَفْتَانِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : فَقَالَ عُمَرُ : أُرَبِّتُ عَنْ يَدِيكَ سَأَلْتَنِي عَنْ شَيْءٍ سَأَلْتُ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْكُمَا اخْلَافٌ »

لیکن امام طحاوی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت عائشہ کی حدیث باب سے منسوخ ہے۔ علامہ خطابی نے حضرت عمر کے مسلک کا یہ محل بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک طائفہ سے طوافِ وداع اس وقت ساقط نہیں ہوتا جب وقت میں وسعت اور گنجائش ہو، یعنی اگر اس کے لئے ٹھہرنا ممکن ہوگا تو ٹھہرنا ضروری ہوگا لیکن اگر وقت میں تنگی اور سفر کی جلدی ہو تو اس صورت میں ان کے نزدیک بھی حضرت عائشہ کی روایت کے مطابق عمل ہوگا۔

بہر حال حضرت عائشہ کی حدیث باب اس پر دال ہے کہ حائضہ کے ذمہ سے طوافِ وداع ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ طوافِ زیارت ساقط نہیں ہوتا اس لئے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت صفیہ کے حائضہ ہونے کا علم ہوا تو آپ نے فرمایا : « أَحَابَسْتُنَا هِيَ ؟ » لیکن جب آپ کو بتلایا گیا کہ وہ حیض آنے سے قبل طوافِ افاضہ کر چکی ہیں تو آپ نے فرمایا : « فَلَا إِذَا » یعنی « فَلَا تَحْبِسُنَا حِينَئِذٍ لِأَنَّهَا أَدَّتِ الْفَرَضَ الَّذِي هُوَ رُكْنُ الْحَجِّ » اگر طوافِ وداع حائضہ کے ذمہ سے ساقط نہ ہوتا تو آپ « فَلَا إِذَا » نہ فرماتے۔ واللہ اعلم

حدیث باب سے جہاں حائضہ طوافِ وداع کا سقوط معلوم ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ طوافِ زیارت اس سے ساقط نہ ہوگا، چنانچہ اگر کسی عورت کو طوافِ زیارت کرنے سے پہلے حیض آنے لگا تو

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۲۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۹) باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة قبل أن تطوف للصدر۔ امام طحاوی نے اس مقام پر حضرت عائشہ کے علاوہ حضرت ابن عباس، حضرت ام سلمہ وغیرہ کی روایات کو بھی نسخ قرار دیا ہے ۱۲ م

۳۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للسنذری (ج ۲ ص ۲۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ مرتب

۴۔ المسئلة فیہ للاستفهام، آی : « أَمَا نَعْتَمُنَا مِنَ التَّوَجُّهِ مِنْ مَكَّةَ فِي الْوَقْتِ الَّذِي أَرَدْنَا التَّوَجُّهَ فِيهِ فَلَنَأْتِيَنَّكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُمَا طَافَتَا طَوَافَ الْإِفَاضَةِ » عمدہ (ج ۱ ص ۱۰۷) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

اب اس کو رک کر اپنے پاک ہونے کا انتظار کرنا ہوگا اور پاکی کے بعد طوافِ زیارت لازم ہوگا، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے بلکہ

**ایک مشکل اور اس کا حل** ہمارے زمانہ میں جبکہ حجاج کے آنے جانے، ٹھہرنے کی تاریخیں اور اوقات مقرر ہوتے ہیں اور ویزے کی محدود تاریخیں ہوتی ہیں، کسی حاجی کو ان تاریخوں اور اوقات کے بدلنے کا اختیار نہیں ہوتا، ان حالات میں حیض و نفاس والی عورتیں اپنے زمانہ طہر میں طوافِ زیارت نہ کر سکی ہوں اور قانونی لحاظ سے ان کے لئے انتظار بھی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ کیا کریں گی؟ یہ مشکل عورتوں کو بسا اوقات پیش آتی ہے۔

کتبِ حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل احتقر کی نظر سے نہیں گزرا، البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کرے اور امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دم دیکر اس کی تلافی کرے۔

۱۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ صفحہ ۴۴۴) مسألة: قال: ثم يزور البيت فيطوف به سبعاً الخ ۱۲ م

۲۔ دیکھئے فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ج ۲۶ ص ۲۲۲ تا ۲۲۴) سئل عن امرأة حاضت قبل طواف الإفاضة ولم يمكنها المقام بعد الحاج

هل تطوف أو يلزم مهادم الخ

چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

« الحمد لله ، العلماء لهم في الطهارة هل هي شرط في صحة الطواف ؟ قولان مشهوران :

أحدهما : أنها شرط وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين .

والثاني : ليست بشرط وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد في الرواية الأخرى .

فعند هؤلاء لو طاف جنباً أو محدثاً أو حاملاً للنجاسة أجزاء الطواف وعليه دم ، لكن اختلف أصحاب

أحمد هل هذا مطلق في حق المعذور الذي نسي الجنبية ؟ وأبو حنيفة يجعل الدم بدنة إذا كانت حائضاً أو جنباً ،

فهذه التي لم يمكنها أن تطوف إلا حائضاً أو بالعدو ، فإن الحج واجب عليها ، ولم يقل أحد من العلماء : إن الحائض

يسقط عنها الحج ، وليس من أقوال الشريعة أن تسقط الفرائض للعجز عن بعض ما يجب فيها كما لو عجز عن الطهارة في الصلاة .

فلو أمكنها أن تقیم بمكة حتى تطهر وتطوف وجب ذلك بلا ريب ، فأما إذا لم يمكن فإن أوجب عليها

الرجوع مرة ثانية كان أوجب عليها سفران للحج بلا ذنب لها وهذا بخلاف الشريعة .

ثم هي أيضاً لا يمكنها أن تذهب لإمام الركب ، وحيضها في الشهر كالعادة ، فهذا لا يمكنها أن تطوف

طاهراً البتة . (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

## باب من حج أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبیت

عن الحارث بن عبد الله بن أوس قال: سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من حجَّ هذا البيت أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبیت، طواف وداع امام مالکؒ، داودِ ظاہریؒ اور ابن المنذرؒ کے نزدیک سنت ہے اور اس کے ترک پر کچھ واجب نہیں، شوافع کے نزدیک طواف وداع واجب ہے جس کے ترک پر دم لازم ہوتا ہے، اخلاف کے نزدیک وہ آفاقی پر واجب ہے، مکی اور میقاتی وغیرہ پر نہیں، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں "أحب إلّی أن یطوف المکی لأنة ینتہم المناسک"۔

قولہ: "أو اعتمر" معتمر پر طواف وداع واجب نہیں، لیکن حدیث باب میں "من حجَّ هذا البيت أو اعتمر" کے الفاظ بظاہر اس پر دلالت ہیں کہ طواف وداع معتمر پر بھی واجب ہے لیکن واقعہ یہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

وأصول الشریعة مبنیة علی أن ما عجز عنه العبد من شروط العبادات یسقط عنه كما لو عجز الصلّی عن ستر العورة واستقبال القبلة أو تجنب النجاسة وكما لو عجز الطائف أن یطوف بنفسه راكباً أو لجلد فإنه یجمل ویطأ به. ومن قال: إنه یحجُّها الطواف بلا طهارة إن كانت غیر معذورة مع الدم كما یقولہ من یقولہ من أصحاب أبي حنیفة واحمد، فقولہم لذلك مع العذر رأی وأحرى، وأما الاعتسال فإن فعلته فحسن كما تغتسل الحائض والنفساء للإحرام. والله أعلم. ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ۲۱۸)

۱۱ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۱۲ كذا نقل النووي مذهب الشافعية، أنظر شرحه على صحيح مسلم (ج ۱ ص ۴۲) باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، وقال ابن قدامة في المغني (ج ۳ ص ۴۵)، مسألة: قال: فإذا أتت مكة لم يخرج حتى يودع البيت: وقال الشافعي في قول له: لا يجب بتركه شيء لأنه يسقط عن الحائض فلم يكن واجباً كطواف القدوم ولأنه كتحية البيت أشبه طواف القدوم ۱۲ مرتب

۱۳ مذاهب کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۰۵) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب

۱۴ چنانچہ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت عمر فاروقؓ کے اثر "لا یصدرن أحد من الحاج حتى یطوف بالبیت، فإن آخر الشك الطواف بالبیت" (ص ۲۳، باب الصد) سے معلوم ہوتا ہے کہ طواف صد یعنی طواف وداع صرف حاجی پر واجب ہے، چنانچہ صاحب اعلام السنن لکھتے ہیں "قلت: قوله: لا یصدرن أحد من الحاج" دلیل علی اختصاصہ بهذا الطواف ولا یجب علی المعتمر" اعلام السنن (ج ۱ ص ۱۹) باب وجوب طواف الوداع علی أهل الأفاق ۱۲ مرتب



ہے کہ حدیث باب میں "أواعتمر" کے الفاظ کی زیادتی حجاج بن ارطاة کا تفسر دہے، ورنہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے اور اس میں سترہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

قولہ: فلیکن آخر عہدہ بالمبیت "اس سے امام مالک، امام شافعی اور امام احمد نے اس پر استدلال کیا ہے کہ طواف وداع کے لئے ضروری ہے کہ وہ سفر کے بالکل آخری مرحلہ پر ہو، لہذا اگر کسی نے وداع کی نیت سے طواف کیا پھر وہ مکہ میں ٹھہر گیا یا تجارت اور دوسرے کاموں میں مشغول ہو گیا تو اس کے ذمہ میں لازم ہے کہ طواف وداع کا اعادہ کرے جبکہ امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں البتہ مستحب ہے۔ واللہ اعلم۔

۱۔ حجاج بن ارطاة - یفتح الہمزہ - ابن ثور بن ہبیرۃ النخعی أبو ارطاة الکوفی القاضی أحد الفقہاء، صدوق کثیر الخطأ والتدلیس، من السابعة، "تقریب التہذیب" (ج ۱ ص ۱۵۱ رقم ۱۳۵) ۱۲ مرتب  
 ۲۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م  
 ۳۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۲۵۹) مسألة قال: فإن ودع واشتغل في تجارة عاد فودع علامہ عینی لکھتے ہیں: "واختلفوا فيمن ودع ثم بدأ في شراء حوائجه، فقال عطاء: يعيد حتى يكون آخر عهده الطواف بالمبیت ونحوه قال الثوري والشافعي وأحمد وأبو ثور، وقال مالك لا بأس أن يشتري بعض حوائجه وطعامه في السوق ولا شيء عليه وإن أقام يوماً أو نحوه أعاد، وقال أبو حنيفة: لو ودع وأقام شهراً أو أكثر أجزأه ولا إعادة عليه، عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۵) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب  
 ۴۔ چنانچہ شیخ ابن ہمام فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۸)، وھذہ فروع تتعلق بالطواف میں لکھتے ہیں: "نعم، روى عن أبي حنيفة رضي الله عنه إذا طاف للصدقة ثم أقام إلى العشاء قال: أحب إلى أن يطوف طوافاً آخر كي لا يكون بين طوافه ونفرض حائل، لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلاً لمفهوم الاسم عقيب ما أضيف إليه، وليس ذلك بحتم، إذ لا يستغرب في العرف تأخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك، والحاصل أن المستحب فيه أن يوقع عند إرادة السفر" ۱۲ مرتب

۵۔ علامہ عینی عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۵)، باب طواف الوداع میں لکھتے ہیں:

"قال (مالك) ومن آخر طواف الوداع وخبر ولم يطف، إن كان قريباً رجع فطاف، وإن لم يرج فلا شيء عليه، وقال عطاء والثوري وأبو حنيفة والشافعي في أظهر قوليه وأحمد وإسحق وأبو ثور: إن كان قريباً رجع فطاف وإن تباعد مضى وأهراق دمًا - (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فقال له عمر: خربت من يدك، سمعت هذا من رسول الله ﷺ ولم تخبرنا به، "خربت من يدك" کا مطلب "سقطت بسبب فعل يدك" یعنی تو اپنے فعل کی وجہ سے ہلاک ہو جائے اور گر جائے۔ یا محکم کے صیغہ کے ساتھ یہ مطلب ہے کہ میں تو تیری حرکت کی وجہ سے ہلاک و شمسار ہی ہو جاتا۔ یہ روایت یہاں مختصراً آئی ہے۔ اس کی تفصیل سنن ابی داؤد کی اس روایت میں ہے جو ہم پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں یعنی "عن الحارث بن عبد الله بن اوس قال: أتيت عمر بن الخطاب فأسألته عن المرأة تطوف بالبیت يوم النحر ثم تحيض، قال: لیکن آخر عهدھا بالمبیت، قال: فقال الحارث: كذلك أفتانی رسول الله ﷺ علیه وسلم، قال: فقال عمر: أربت عن يدك، سألتنی عن شئی سألت عنه رسول الله ﷺ علیه وسلم لیكما أخالف؟" حضرت عمر فاروق حضرت حارث بن عبد اللہ بن اوسؓ پر اس لئے ناراض ہوئے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ سے پہلے مسئلہ دریافت کیا پھر اسی مسئلہ کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فتویٰ ذکر کر دیا، اس میں اس بات کا امکان تھا کہ حضرت عمرؓ کا بیان کردہ مسئلہ حدیث کے خلاف ہو جاتا جس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی مخالفت لازم آتی، اس لئے حضرت عمرؓ کا منشا یہ تھا کہ جب تم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ دریافت کر چکے تو اب میرے سے فتویٰ پوچھنے کے بجائے روایت میرے سامنے ذکر کر دینی چاہئے تھی تاکہ حدیث کی مخالفت کا ادنیٰ امکان باقی نہ رہتا۔ واللہ اعلم

## باب ما جاء أن القارن يطوف طوافاً واحداً

عن جابر أن رسول الله ﷺ عليه وسلم قرن الحج والعمرة، فطافهما طوافاً واحداً، یہ

گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ

وختلفوا في حد القرب فروى أن عمر رضي الله عنه رد رجلاً من مزاظرهم أن لم يكن وجع وبين مزاظرهم ومكة ثمانية عشر ميلاً، وعند الجحفة يرجع ما لم يبلغ المواقيت، وعند الشافعي يرجع من مسافة لا تقصر فيها الصلاة، وعند الثوري يرجع ما لم يخرج من الحرم، ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ قولہ: "خربت من يدك" اى سقطت من أجل مكروه يصيب يدك من قطع أو وجع. وقيل: كناية عن الخجل، يقال: خربت عن يدى: أى خجلت، وسياق الحديث يدل عليه، وقيل: أى سقطت إلى الأرض من سبب يدك، أى من جنائتها، كذا في مجمع بحار الأنوار (ج ۲ ص ۲۷۹) مادة "سخر" ۱۲ مرتب

سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۱) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۱۳ الحديث أخرجه الشافعي في سنته (ج ۲ ص ۳۱) طواف القرآن ۱۲ م



مسند بھی معرکہ الآمار مسائل میں سے ہے کہ قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں ؟  
 حنفیہ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہوتے ہیں، سب سے پہلے طوافِ عمرہ جس کے بعد سعی بھی  
 ہوتی ہے، دوسرے طوافِ قدوم جو سنت ہے، تیسرے طوافِ افاضہ یا طوافِ زیارت جو رکنِ حج ہے  
 اس کے بعد حج کی سعی بھی ہوتی ہے بشرطیکہ طوافِ قدوم کے ساتھ نہ کی ہو، چوتھے طوافِ وداع جو  
 واجب ہے اللہ جائزہ وغیرہ سے ساقط ہو سکتا ہے مکہ میں۔

ان چار طوافوں میں سے حنفیہ کے نزدیک ایک طواف کم کرنے کی گنجائش ہے اور وہ اس طرح کہ  
 طوافِ عمرہ ہی میں طوافِ قدوم کی نیت کر لے تو الگ طوافِ قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی  
 اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں تحیۃ المسجد کی نیت کر لی جائے  
 اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قارن پر کل تین طواف واجب ہیں طوافِ قدوم،  
 طوافِ زیارت اور طوافِ وداع، طوافِ عمرہ قارن کو مستقلاً نہیں کرنا پڑتا بلکہ طوافِ افاضہ میں اس کا  
 تداخل ہو جاتا ہے۔

۱۔ ان چاروں طوافوں کی تفصیل کے لئے دیکھیے کتاب المبسوط شمس الدین السرخسی (ج ۲ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) باب الطواف ۱۲  
 ۲۔ مکافی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب القرآن ۱۲

۳۔ مکافی المبسوط للسرخسی (ج ۲ ص ۲۵۲) وفيه: وقال مالك رحمه الله تعالى: هو واجب، وراجعہ للذیل ۱۲ م

۴۔ مکافی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب الإحرام ۱۲

۵۔ اس سے متعلقہ تفصیل ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ م

۶۔ فی شرح "باب ما جاء في المرأة تحيض بعد الإفاضة" ۱۲ م

۷۔ چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پٹی اپنی تفسیر مظہری میں لکھتے ہیں: "قلت: وذلك الطواف والسعي كان لعمرته وكفا،

عن طواف القدوم والحج" دیکھیے (ج ۱ ص ۲۳) بعد تمام آیت "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ الْح"

امام طحاوی کے کلام سے بھی اس طرف اشارہ ملتا ہے دیکھیے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴) باب القارن کم علیہ

من الطواف لعمرته ولحجته ۱۲ مرتب

۸۔ جیسا کہ یہ مسند مختلف کتب فقہ میں بیان کیا گیا ہے مثلاً دیکھیے رد المحتار علی الدر المختار (ج ۱ ص ۴۵۶) مطلب فی

تحیۃ المسجد ۱۲ مرتب

۹۔ دیکھیے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰۳) المغنی (ج ۳ ص ۲۶۵ و ۲۶۶) مسألة قال: وليس في عمل القارن زيادة على

عمل المفرد الخ۔ نیز دیکھیے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب القرآن ۱۲ مرتب



فقہاء کے اس اختلاف کو ان الفاظ میں تعبیر کیا جاتا ہے ”عند الأئمة الثلاثة يطوف القارن طوافاً واحداً یعنی طواف الزیارة فقط و یجزئ ذلك الطواف عن طواف العمرة وعند الحنفية يطوف طوافین یعنی طوافاً واحداً للعمرة وآخر للحج وهو طواف الزیارة“  
حنفیہ کا مسلک حضرت عمرؓ حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ، امام شعبیؒ، ابن شبرمہؒ اور ابن ابی سبیلؒ سے منقول ہے۔

### دلائل احناف | حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① مسند ابی حنیفہ میں حضرت صبی بن معبدؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ان سے حضرت عمرؓ نے پوچھا ”فصنعت ماذا؟“ اس پر انہوں نے جواب دیا: ”مضیت فطفت طوافاً لعمرتی وسعیت سعياً لعمرتی، ثم عدت مثل ذلك ثم بقيت حراماً أصنع كما يصنع الحاج حتى إذا قضيت آخر نسكی“ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”هذه سنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم“ وبمثله أخرج ابن حزم في المحلى

مع علامہ ابن قدامہ المغنی (ج ۳ ص ۲۶۵ و ۲۶۶) میں لکھتے ہیں: ”المشهور عن أحمد أن القارن بين الحج والعمرة لا يلزمه من العمل إلا ما يلزم المفرد، وأنه يجزئ طواف واحد وسعي واحد لحجه وعمرة، نص عليه في رواية جماعة من أصحابه، وهذا قول ابن عمر وجابر بن عبد الله، وبه قال عطاء وطاوس ومجاهد ومالك والشافعي وإسحاق وأبو ثور وابن المنذر۔“

علامہ عینیؒ نے حضرت حسن بصریؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، عمدہ (ج ۹ ص ۱۸۱) باب کیف تهل الحائض والنفساء۔  
معارف السنن (ج ۶ ص ۶۱۲) میں حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک نقل کیا گیا ہے ۱۲ مرتب  
۲۵ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: ”وقال مجاهد (مجاہد کا مسلک بعض حضرات نے ائمہ ثلاثہؓ کے مطابق اور بعض نے حنفیہ کے مطابق لکھا ہے) وجابر بن زيد وشريح القاضي والشعبي ومحمد بن علي بن حسين والغني والاوزاعي والثوري والاسود بن يزيد والحسن بن حي ومحمد بن سلمة ومحمد بن سليمان والحكم بن عيينة وزيد بن مالك وابن شبرمة وابن أبي ليلى وأبو حنيفة وأصحابه: لا بد للقارن من طوافين وسعين وحكى ذلك عن عمرو بن علي وإبنه الحسن والحسين وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم، وهو رواية عن أحمد“ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۸۱) باب کیف تهل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۵ دیکھئے مسند ابی حنیفہ مع شرحہ لعلی القاری (ص ۱۱۱ و ۱۱۲)، طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۰۵ھ) حدیث الحج۔

حضرت صبیؓ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”صنعت ماذا يا صبي؟ قال: هملت (هللت) بين الصفا والمروة لعمرتي ثم رجعت حراماً ثم طفت بالبیت وبين الصفا والمروة لحجتي، ثم أتممت حراماً حتى كان يوم النحر فأهرقت دماً لمقتى ثم أهملت“ قال: فنزب عمر على ظهري وقال: هذيت سنة نبيك صلى الله عليه وسلم“  
(باقی حاشیہ لکے صفحہ ۲۲۴)

اس حدیث کی اصل نسائی میں بھی موجود ہے البتہ اس میں دو طوافوں اور دو سعی کا ذکر نہیں ہے۔  
 اس پر زیادہ سے زیادہ یہی اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ابراہیم نخعی کا صُبی بن مہد اور حضرت عمرؓ کسی سے  
 بھی سماع ثابت نہیں ہے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کے مراسیل محدثین کے نزدیک مقبول ہیں،  
 چنانچہ حافظ ابن عبد البرؒ "مہید" میں امام اعظمؒ سے نقل کرتے ہیں: "قال: قلت لإبراهيم: إذا حدثني  
 حديثاً فأسنده، فقال: إذا قلت عن عبد الله يعني ابن مسعود فاعلم أنه عن غير واحد  
 وإذا سميت لك أحداً فهو الذي سميت" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم نخعی کی مراسیل ان کی مسند  
 سے بھی زیادہ قوی ہیں، چنانچہ خود حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں "في هذا الخبر ما يدل أن مراسيل  
 إبراهيم النخعي أقوى من مسانيد" بلکہ انہوں نے ایک ضابطہ بھی بیان فرمایا ہے "كل  
 (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "ثم صنعت ما ذا؟ قال: لما قدمت مكة طفت طوافاً لعمرى، ثم  
 سعيت بين الصفا والمروة لعمرى، ثم عدت فطفت بالبيت الحجتى ثم سعيت بين الصفا والمروة لحجتى، قال:  
 ثم صنعت ما ذا؟ قال: أمتت حراماً لم يحل لى شئ حرم على من محظورات حتى إذا كان يوم النحر ذبحت ما استيسر  
 من الهدى شاة، قال: فضرب عمر على كتفه ثم قال: هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم" دیکھئے  
 مسند ابی حنیفہ (ص ۱۱۸ تا ۱۱۹) ۱۲ مرتب

۴ (ج ۱، ص ۱۴) الدلیل علی أن القارن بین الحج والعمرة یجزیہ طواف واحد الخ۔ طبع مصر ۱۳۱۷ھ ۱۲ مرتب  
 (حاشیہ صفحہ ۱۴)

۵ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۲۱) القرآن۔ بلکہ سنن ابی داؤد میں بھی موجود ہے (ج ۱ ص ۲۵) باب فی القرآن۔ نیز دیکھئے سنن  
 ابن ماجہ (ص ۲۱۳) باب من قرن الحج والعمرة ۱۲ مرتب

۶ چنانچہ ابن ابی حاتمؒ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "لم یلق إبراهيم النخعي أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه  
 وسلم إلا عائشة ولم يسمع منها شيئاً، فإنه دخل عليها وهو صغير، وأدرك أنسا ولم يسمع منه"

کتاب المراسیل لابن ابی حاتم (ص ۵) باب الألف ۱۲ مرتب

۷ (ج ۱ ص ۲۴ و ۲۵) باب بیان التذلیس الخ ۱۲ م

۸ حوالہ بالا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں "مراسیل ابراہیم احب الی من مراسیل الشعبی،

وهذا (ای عن یحییٰ بن معین) أيضاً: أعجب إلی من رسائل سالم بن عبد الله والقاسم وسعيد بن المسيب" او

امام احمدؒ، ابراہیم نخعی کی مراسیل کے بارے میں فرماتے ہیں "لا بأس بها" دیکھئے تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۵ و ۲۶) النوع

التاسع المرسل ۱۲ مرتب

من عُرِفَ أَنَّهُ لَا يَأْخُذُ إِلَّا عَنْ ثِقَةٍ فَتَدْلِيْسُهُ وَمَرْسَلُهُ مُقْبُولٌ، فَمُرَاسِيلُ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَمُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ وَإِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ عِنْدَهُمْ مُصَحَّاحٌ<sup>۱</sup>۔

(۲) امام نسائی نے اپنی سنن کبریٰ میں مسند علیؑ کے تحت روایت ذکر کی ہے ”عن حماد بن عبد الرحمن الأنصاری عن إبراهيم بن محمد بن أحمد بن الحنفية قال: طفت مع أبي - وقد جمع بين الحج والعمرة - فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعين، وحدثني أن علياً فعل ذلك وقد حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك“۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں ایک راوی حماد بن عبد الرحمن الأنصاری ہیں جو ضعیف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مختلف فیہ راوی ہیں اور بہت سے محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، چنانچہ ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے، اور حافظ ابن حجر درایہ میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ”أخرجه النسائي في مسنده على، ورواته موثقون“، لہذا ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس کے علاوہ حضرت علیؑ کی اس روایت میں یہ متفقہ بھی نہیں چنانچہ امام دارقطنی نے اس کے اور بھی طرق ذکر کئے ہیں جو اس کے لئے مؤید ہیں۔

(۳) حنفیہ کی تیسری دلیل سنن دارقطنی میں حضرت علیؑ ہی کی ایک اور روایت ہے ”حدثنا يوسف بن يعقوب بن اسحق بن بهلول حدثنا جدي حدثنا إسحاق الأزرق عن الحسن بن عمار عن الحكم عن ابن أبي ليلى عن علي عليه السلام أنه طاف لهما طوافين وسعى لهما سعين وقال هكذا رأيته رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع“۔

۱۔ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (ج ۱ ص ۳) باب بيان التدليس الخ ۱۲ مرتب

۲۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) باب القرآن ۱۲ م

۳۔ قال صاحب التنقيح: وحما هذا ضعفه الأزدي.... قال بعض الحفاظ: هو مجهول، والحدث

من أجله لا يصح“ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) ۱۲ مرتب

۴۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۲۵۵ رقم ۴۹۰) باب وجوه الإحرام ۱۲ م

۶۔ دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۳، رقم ۱۳۱ و ۱۳۲) باب المواقيت ۱۲ مرتب

۷۔ دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۳، رقم ۱۳۱) باب المواقيت ۱۲ م



لیکن اس روایت پر حسن بن عمارہ کے ضعف کا اعتراض کیا گیا ہے۔  
لیکن حقیقت یہ ہے کہ حسن بن عمارہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، ان کی روایت مقبول و رزکم از کم متابعیت کے لئے تو ضروری پیش کی جاسکتی ہے۔

(۴) حنفیہ کی چوتھی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے "قال: طاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طالعہ مرتہ وحجۃ طوافین، وسعی سعین، وأبو بکر وعمر وعلی وابن مسعودؓ"

۱۔ چنانچہ امام دارقطنی اسی روایت کے تحت لکھتے ہیں "الحسن بن عمارہ متروک الحدیث" حوالہ بالا ۲۱۲  
۲۔ چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "وکان من کبار الفقہاء فی زمانہ و فی قضاء بغداد" نیز وہ ان کے بارے میں ابن عیینہ کا قول نقل کرتے ہیں "کان لہ فضل، وغیرہ أحفظ منہ"

میزان الاعتدال فی نقد الرجال (ج ۱ ص ۱۵۵، وص ۱۵۵، رقم ۱۹۸۱ -

محمد بن داؤد حذائی فرماتے ہیں "سمعت عیسیٰ بن یونس - وسئل عن الحسن بن عمارہ - فقال: شیخ صالح"

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۶۸) بتحقیق الدكتور بشار عواد معروف -

نیرایوب بن سوید فرماتے ہیں "كنت عند سفیان الثوری فذكر الحسن بن عمارہ فغمره، فقلت له: یا أبا عبد اللہ

هو عندی خیر منك، قال: وكيف ذاك؟ قلت: جلستُ معه غیر مرة، فيجری ذكرک، فما یذكرک إلا

بخیر، قال أيوب: فما سمعت سفیان ذاكرًا الحسن بن عمارہ بعد ذلك إلا بخیر حتی فارقته"

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۶۸ و ۲۶۹)

نیز حافظ مزنی نقل کرتے ہیں "وکان مسعر والحسن یجلسان فی موضع واحد، فکان مسعر إذا سئل عن

الحديث - والحسن ابن عمارہ حاضر - لم یحدث، وقد: سل أبا محمد" (أی سل الحسن بن عمارہ) -

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۶۸)

"عن معمر قال: لتناول الحسن بن عمارہ مظاہر الکوفہ نلع لأعمش، فقال: ظالم و لى مظالمنا، فبلغ الحسن

فبعث إلیہ بأثواب ونفقة، فقال لأعمش: مثل هذا یوتی علینا، یرحم سفیرنا، ویوقر کبیرنا، ویعود علی فقیرنا،

فقال رجل: یا أبا محمد، ما هذا قولک فیہ أفس! فقال: حدثنی خیمثة عن ابن مسعود قال: "جئلت

القلوب علی حب من أحسن إلیہا و بغض من أساء إلیہا" تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۶۵) رقم ۱۲۵۲ -

نیز قاضی ابو محمد حسن بن عبدالرحمن راہر مزنیؒ نے "المحدث الفاضل بین الراوی والواعی" میں حسن بن عمارہ کے بارے میں مفصل

اور محققانہ کلام کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا میلان بھی ان کی توثیق کی طرف ہے۔ دیکھئے (ص ۲۲ تا ص ۲۳) طبع

دار الفکر بیروت سلاسلہ بتحقیق الدكتور محمد عجاج الخطیب ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۸) باب المواقیت رقم ۱۳۲ - ۱۱۲

اس روایت میں ابوہریرہ ہیں جو بقول امام دارقطنی ضعیف ہیں۔ لیکن ابن عدی ان کے بارے میں فرماتے ہیں "هو ممن، یکتب حدیثہ من الضعفاء" نیز ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے۔

(۵) خفیہ کی پانچویں دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طاف طرافین وسعی سعین"

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت میں محمد بن یحییٰ ازدی کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت اس طرح تھی "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرن الحج والعمرة"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ ازدی ایک ثقہ راوی ہیں اور ان کی طرف وہم کی نسبت بلا کسی قوی دلیل کے درست نہیں۔ چنانچہ حافظ ماری نے امام دارقطنی کے اعتراض کا مدلل رد کیا ہے، فلیراجع۔

(۶) چھٹی دلیل سنن دارقطنی ہی میں حضرت ابن عمر کی روایت ہے، چنانچہ مجاہدان کے بارے

۱۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں "وأبوہریرۃ هذا هو عمرو بن یزید، ضعیف" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۱) باب المواقیف - ۱۱۳

۲۔ الکامل فی ضعیفاء الرجال (ج ۵ ص ۱۸۹) عمرو بن یزید، أبوہریرۃ کو فی تیسری ۱۱۳

۳۔ کہا فی معارف السنن (۱۵ ص ۱۲)

۴۔ (ج ۲ ص ۱۲) رقم ۱۳۳ - ۱۱۳

۵۔ چنانچہ امام دارقطنی لکھتے ہیں "قال الشیخ أبو الحسن (أی الدارقطنی): یقال: إن محمد بن یحییٰ الأزدی حدث بهذا من حفظه، فوهم فی متنه، والصواب بهذا الإسناد: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرن الحج والعمرة"

ولیس فیہ ذکر الطواف ولا السعی، وقد حدث بہ محمد بن یحییٰ الأزدی علی الصواب مراراً، ویقال: إنه رجع من ذکر الطواف والسعی إلی الصواب، والله أعلم" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۱، رقم ۱۳۳) ۱۱ مرتب

۶۔ چنانچہ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں "تقریب التہذیب" میں لکھتے ہیں "محمد بن یحییٰ بن عبد الکرم بن ناخ الأزدی البصری، نزل بغداد، ثقة، من كبار الحادیة عشر، مات سنة اثنتین وخمیس، أخرجه أبو داود فی القدر، والترمذی وابن ماجہ فی سننہما" (ج ۲ ص ۲۱۴، رقم ۸۱۱) ۱۱ مرتب

۷۔ چنانچہ وہ الجوہر النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۵ ص ۱۵۱، باب المفرد والقارن یکفیهما طواف واحد وسی واحد الخ) میں لکھتے ہیں: "قلت: قوله (أی الدارقطنی): "حدث بہ من حفظه فوهم" لم ینسبہ إلی

أحد من یعتمد علیہ، وكذا قوله (أی الدارقطنی): "و یقال: إنه قد رجع عنه" والظاهر أنا المراد أنه سکت عنه وإذا ذکر هذه الزیادة مرة وسکت عنها مرة لعدولہ لا تترك الزیادة، ولو كان فی الحدیث

علّة أخرج غیر هذا الذکر الدارقطنی ظاہراً ۱۱ مرتب

۸۔ (ج ۲ ص ۱۵۵) رقم ۹۹، باب المواقیف ۱۱۳

میں نقل کرتے ہیں » اُنہ جمع بین حجّته وعمرته معاً، وقال: سبيلهما واحد، قال: فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين، وقال: هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع كما صنعت «

اس روایت میں حسن بن عمارہ کے سوا کوئی راوی مشہم نہیں اور ان کے بارے میں بھی ہم بھیچے ذکر کر چکے ہیں کہ ان کی روایت کو کم از کم متابوت اور تائید کے لئے تو ضرور ہی پیش کیا جاسکتا ہے۔ ان روایات کے علاوہ حنفیہ کا استدلال صحابہ کرام کے متعدد آثار سے بھی ہے :-

① کتاب الآثار میں امام محمدؒ نے روایت ذکر کی ہے » أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ قَالَ :

حَدَّثَنَا مَنْصُورُ بْنُ الْمُعْتَمِرِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ عَنْ أَبِي نَصْرِ السَّلْمِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : إِذَا أَهَلَّتْ بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ فَطَفَ لِمَا طَوَّافِينَ وَاسَعَ لِمَا سَعِينَ بِالْصَّفَا وَالْمَرْوَةِ ، قَالَ مَنْصُورٌ : فَلَقِيتُ مُجَاهِدًا وَهَرِيفَتِي بِطَوَّافٍ وَاحِدٍ مِنْ قُرْنٍ ، فَخَدَشْتُهُ بِهَذَا الْحَدِيثِ ، فَقَالَ لَوْ كُنْتُ سَمِعْتُ لَمْ أَفْتِ إِلَّا بِطَوَّافِينَ ، وَأَمَّا بَعْدَ الْيَوْمِ فَلَا أَفْتِي إِلَّا بِهِمَا «

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اس کے بارے فرماتے ہیں » وفي إسناده راوي مجهول « لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ راوی مجهول سے ان کی مراد ابونصر سلمیٰؒ ہیں، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے تعجیل المنفعة اور علامہ سیثمیؒ نے کشف الاستار میں نقل کیا ہے کہ ابن خلفونؒ نے ابونصر سلمیٰؒ کو ثقات میں ذکر کیا ہے، نیز ان سے ابراہیم نخعیؒ، مالک بن الحارثؒ اور خود ان کے بیٹے روایت کرتے ہیں، لہذا ان کو مجهول کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ ان سے تین افراد روایت کر رہے ہیں، نیز

۱۔ چنانچہ علامہ بیہقیؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں » وليس فيه من يثهم غير الحسن بن عمار عندهم ولم يمكن للدارقطني الكلام فيه بغير جرح بالحسن بن عمار وغير إثبات معارضته بحديث الحسن بن عمار نفسه من حديث ابن عباس مرفوعاً، ولا ريب أن المحدث يروي روايتين عن صحابيين متعارضتين، والفقيه يختار منهما اجتهداً وفقهاً واحداً منهما « معارف السنن (ج ۶ ص ۶۷) ۲۱۲

۲۔ کتاب الآثار (ص ۶۷ و ۶۸) رقم ۳۲۵ کتاب المناسك، باب القران وفضل الإحرام ۲۱۳

۳۔ الدرایۃ (ج ۲ ص ۳۵)، تحت رقم ۴۹۰ باب وجوه الإحرام ۲۱۲

۴۔ اس لئے کہ ان کے علاوہ تمام ردات بلاشبہ معروف ہیں ۲۱۳



ابن خلفون کا ان کی توثیق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مجہول نہیں، اس کے علاوہ منصور بن المعتمر کا ان کی حدیث سے استدلال کرنا اور مجاہد کا ان کی روایت کی وجہ سے اپنے مسلک کو ترک کر دینا اس کی دلیل ہے کہ یہ مجہول ہیں نہ ضعیف، پھر عبدالرحمن بن اذینہ نے ان کی متابعت بھی کی ہے اور اس کی سند بھی جید ہے کما مرفی شرح معانی الآثار۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے ”حد ثنا هشیم بن بشوع عن منصور بن نراذان عن الحكم عن زياد بن مالك أن عليًا وابن مسعود قالوا في القارن : يطوف طوافين“

(۳) مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں حضرت حسن بن علیؓ کا اثر مروی ہے ”قال : إذا قرنت بين الحج والعمرة فطف طوافين واسع سعيين“

(۴) محلی میں ابن خزم نے حضرت حسین بن علیؓ کا اثر بھی ذکر کیا ہے ”قال : إذا قرنت بين الحج و

لہ تفصیل کے لئے دیکھئے اعلام السنن (ج ۱۰ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) باب يطوف القارن طوافين ويسعى سعيين ۲۱۲

ص ۳۴۵ (ج ۳) باب القارن كما عليه من الطواف لعمرتهم ولحجته - نیز دیکھئے ”التمهيد لما في الموطا من المعاني والأسانيد“ (ج ۸ ص ۲۳۳) ۱۲ مرتب

ص ۳۳۵ (ج ۴) في القارن من قال يطوف طوافين - رقم ۲۱۸۴

علامہ مار دینیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ورجال هذا السند ثقات، وزیاد بن مالک ذکرہ ابن حبان فی الثقات“ الجوہر النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۵ ص ۵۸) باب المفرد والقارن یکفیهما طواف واحد وسعی واحد۔

واضح رہے کہ نصب الراية میں یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے ”ويسعى سعيين“ کے الفاظ کی زیادتی کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ دیکھئے (ج ۳ ص ۱۱۳) قبیل باب التمتع

حافظ ابن حجرؒ کی ”درایہ“ میں بھی یہ روایت ”ويسعى سعيين“ کی زیادتی کے ساتھ منقول ہے، حافظ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک کم از کم حسن ہے۔

دیکھئے (ج ۲ ص ۳۵۲) باب وجوه الإحرام، تحت رقم ۴۹ - ۱۲ مرتب عنہ

ص ۳۳۵ (ج ۴) في القارن من قال : يطوف طوافين - رقم ۲۱۸۸

حافظ نے درایہ میں اس اثر کو بھی ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۳۵۲) ۱۲ م

العمرة فقط طوافین واسم سعیینؑ

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ مضمون حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس مضمون کی تمام احادیث مؤول ہیں اور ان کا ظاہری مفہوم کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے، اب ائمہ ثلاثہ تو حدیث باب اور اس جیسے مضمون والی روایات کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ طواف واحد سے مراد طواف زیارت ہے جس میں طواف عمرہ کا داخل ہو گیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طواف واحد سے مراد طواف عمرہ ہے جس میں طواف قدم کا داخل ہو گیا ہے حنفیہ کی توجیہ اس لئے راجح ہے کہ اس سے روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

حدیث باب کی ایک توجیہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے وہ یہ کہ یہاں طواف سے مراد طواف تحلل ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسا طواف آپؐ نے ایک ہی کیا جو تحلل کا سبب بنا ہو اور وہ طواف زیارت تھا کیونکہ طواف عمرہ کے بعد آپؐ قارن ہونے کی وجہ سے

۱۔ محلی میں یہ اثرہ حجاج بن أرطاة عن الحكم بن عمرو بن الأسود عن الحسين بن علي " کے طریق سے ذکر کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۱، ص ۱۶۵) الدلیل علی أن القارن بین الحج والعمرة یجزیہ طواف واحد۔

علامہ ابن حزمؒ نے حسین بن علیؒ سے یہ مضمون مرفوعاً بھی نقل کیا ہے، لیکن اس میں بعض روایات متکلم فیہ ہیں جبکہ اثر کی سند بھی قابل تحقیق ہے ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ صمیم بخاری میں حضرت عائشہؓ کی ایک طویل حدیث میں یہ جملہ بھی مروی ہے " وأما الذین جمعوا بین الحج والعمرة فإنما طافوا طوافاً واحداً " دیکھئے (ج ۱ ص ۲۲) باب طواف القارن، کتاب المناسک۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸) باب بیان وجوہ الإحرام۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بخاری میں یہ الفاظ آئے ہیں " فطاف لهما طوافاً واحداً " اور بخاری ہا کی ایک روایت کے دوسرے طریق میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول بھی مروی ہے " كذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم " (ج ۱ ص ۲۲) باب طواف القارن۔ مسلم کی روایت میں بھی اسی قسم کے الفاظ آئے ہیں، دیکھئے (ج ۱ ص ۲۲) باب

جواز التحلل بالاحصار الخ ۱۲ مرتب

حلال نہیں ہوئے کما یدل علیہ سیاق بعض روایات عائشہ و ابن عمر رضی اللہ عنہما۔  
پھر سعی کے بارے میں بھی اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک طواف کی طرح حج اور عمرہ کے لئے سعی بھی عیدہ  
کرنی ہوگی جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف کی طرح ایک ہی سعی حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے۔

۱۰ حدیث باب اور اس جیسی روایات کا جواب دیتے ہوئے حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ نے بڑی نفیس بحث فرمائی  
ہے چنانچہ ان کے شاگرد رشید علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الہم (ج ۳ ص ۲۵۱ و ۲۵۲)، باب بیان وجوہ الإحرام، اختلاف  
العلماء فی أن القارن یکتبہ طواف واحد وسعی واحد أو یلزمہ طوافان وسعیان الخ میں نقل فرماتے ہیں: "وقال شیخنا  
المحمود قدس اللہ روحہ: اعلیٰ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن معہ قد طافوا بالبیت فی حجة الوداع  
ثلاثة أطراف، الأول یوم دخول مكة لرایع من ذی الحجة، والثانی طواف الإفاضة لعاشر ذی الحجة، والثالث  
طواف الوداع للرایع عشر من ذی الحجة، فهذا قد ثبت ثبوتاً لا مرية له ولا مرية فیہ، ولا یستطیع أحد  
مستن له أدنی مساس بالعلم أن ینکره أو یشک فیہ فلو ذهبنا إلى ظاهر حدیث عائشہ - آی من قولہا: إنما  
طافوا طوافاً واحداً - للزمنا القول بأنهم لم یطوفوا من الاستدأ إلى الانتهاء إلا طوافاً واحداً، وهذا صریح  
لبطلان عنده الكل، لكونه خلاف الواقع، فلا بد لكل فريق من العدل عن ظاهره وتأويله بما لا یخالف الواقع،  
ولهذا أوله الجمهور بأن معناه إنما طافوا طوافاً واحداً، أي طواف الركن للحج والعمره، فلما اضطروا إلى التأویل  
وتعمير القیود ولم یبق فی أیدیهم ظاهر الحدیث، فأئتی مزیه لهم: "وأي یوم وتجبیر علی الحنفیة إن أولوه  
بما لا یعارض الأحادیث الدالة علی تعدد الطواف للقارن، بل یلازم سیاق بعض روایات عائشہ وابن عمر  
رضی اللہ عنہم، قال شیخنا: وظلمت أن مقصود عائشہ بهذا الحدیث لیس بیان وحدة الطواف وتعددہ  
بل الغرض الأصلی إثبات القتل بین الطوافین للمتمتعین ونفیہ عن القارنین، فمعنی قولہا: "فإنما طافوا  
طوافاً واحداً" أي إنما طافوا للإحلال منہما طوافاً واحداً، وهو طواف الإفاضة، بخلاف المتمتعین، فإنہم  
حلوا أولاً من العمره بالطواف الأول ثم حلوا من الحج بالطواف الثانی، ویؤید ما ذکرناه قولہا فی طریق أبي الأسود  
من عروہ عنہا: "قاما من أهل بعدة فحل، وأما من أهل الحج، أوجع الحج والعمره فلم یحلوا حتی کان یوم النحر"  
وکذا ما فی حدیث ابن عمر القولی من طریق الدر اور دی عن عبید اللہ عند الترمذی وغیرہ "من أحرم بالحج والعمره  
أجزأه طواف واحد وسعی واحد منہما حتی یحل منہما جمیعاً" یشعر بما قلناه إن ثبت صحته، ولكن قد أعلیہ  
الطحاوی بأن الدر اور دی أخطأ فیہ، وأن الصواب موقوف "۱۲ مرتب عقاب اللہ عنہ

۱۱ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے المعنی (ج ۳ ص ۲۶۵ و ۲۶۶) مسأله: ولیس فی عمل القارن زیادة علی عمل  
المفرد، اور عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۸۳) باب کیف تمهل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب



ائمہ ثلاثہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں طواف واحد کے ساتھ سعی واحد کا بھی ذکر ہے  
 حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے بھی ہے جو نیچے گزر چکی ہیں۔ نیز ان کی ایک قوی دلیل قاضی ثناء اللہ  
 صاحب پانی پتیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ احادیث صحیحہ اس کے بارے میں متعارض ہیں کہ آپؐ نے سعی پیدل  
 کی یا سوار ہو کر، بعض روایات میں ماشیاً اور بعض میں راكباً وارد ہو رہے ہیں۔ اس تعارض کو رفع کرنے کی  
 کوئی معقول توجیہ بجز اس کے نہیں کہ آپؐ نے دو مرتبہ سعی فرمائی ایک ماشیاً اور ایک راكباً۔

۱۷ مثلاً اسی باب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «من أحرم بالحج والعمرة أجزاء  
 طواف واحد وسعی واحد عنهما، حتی یحلی منهما جميعاً» ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷)

اور مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت مروی ہے «لم یطف النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه بين الصفا  
 والمروة إلا طوافاً واحداً» (ج ۱ ص ۱۷۷) باب بیان أن السعی لا یتکثر ۱۲ مرتب

۱۸ چنانچہ حنفیہ کے دلائل کے تحت نیچے صحتی روایات ہم نے ذکر کی ہیں تقریباً سب ہی میں سعین کا ذکر ہے ۱۲ م

۱۹ سعی ماشیاً کے لئے دیکھئے صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے یہ الفاظ «ثم نزل إلى المروة حتى انصببت قدماه  
 فی بطن الوادی، حتی إذا صعدت ماشیاً حتی أتى المروة» الحديث (ج ۱ ص ۱۷۷) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم  
 اور سنن نسائی میں دیکھئے کثیر بن جہازؓ کی روایت «قال: رأيت ابن عمر يمشي بين الصفا والمروة، فقال: إن أمش  
 فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي، وإن أسع فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسعى»  
 (ج ۲ ص ۱۷۷) المشي بينهما۔ نیز مجمع الزوائد میں دیکھئے حبیبہ بنت ابی ترابہؓ کی روایت «قالت: رأيت رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة، والناس بين يديه وهو وراءهم وهو يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة السعي  
 يدور به إزاره» (ج ۳ ص ۱۷۷) باب ما جاء في السعي۔

سعی راكباً کے لئے دیکھئے سنن نسائی میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت، فرماتے ہیں «طاف النبي صلى الله عليه وسلم  
 في حجة الوداع على راحلته بالبیت وبين الصفا والمروة ليعواه الناس» (ج ۲ ص ۱۷۷) الطواف بين الصفا و  
 المروة على الراحلة۔

نیز سعین اور سعی ماشیاً و راكباً سے متعلق مزید بحث کے لئے دیکھئے البدایہ والنہایہ (ج ۵ ص ۱۵۹ تا ۱۶۵) ذکر طوافہ علی السلام

بین الصفا والمروة - ۱۲ مرتب معنی عنہ

۲۰ دیکھئے التفسیر المظہری (ج ۱ ص ۲۳) صح أنَّهُ صلى الله عليه وسلم طاف القدوم والزيارة وسعی سعین ۱۲

مرتب عنی عنہ

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن میں ایک سعی کا ذکر ہے سو ان کا مجموعی جواب یہ ہے کہ تعارض کے وقت مثبت زیادت کو ترجیح ہوتی ہے۔

نیز سعی والی روایات میں سے ایک روایت حضرت ابن عمرؓ کی بھی ہے کما اخرجہما الترمذی فی الباب مرفوعاً۔ اس کا تفصیلی جواب یہ بھی ہے کہ یہ روایت مرفوعاً صرف عبدالعزیز درادردی کے طریق سے آئی ہے، وہو سیئ الحفظ کما صرح بہ المحدثون، لہذا صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں، اور اگر بالفرض مرفوع بھی ہو تب بھی اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک طواف اور ایک سعی عمرہ اور حج دونوں کے احرام سے حلال ہونے کے لئے کافی ہے اور حلال ہونے کے لئے مزید کسی طواف اور سعی کی ضرورت نہیں، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ عمرہ کے لئے نہ کوئی طواف ہے نہ کوئی سعی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

۱۔ چنانچہ ابو زرعم ان کے بارے میں کہتے ہیں ”سیئ الحفظ“ ابو حاتم کہتے ہیں ”لا یحتج بہ“ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں ”إذا حدثت من حفظہ جاء ببواطیل“۔ علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: ”صدوق من علماء المذنبۃ“ تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۳۳ و ۶۳۴، رقم ۵۱۲۵)۔

حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”صدوق کان یحدث من کتب غیرہ فیخطئ، قال النسائی: حدیثہ عن عبید اللہ العمری منکر“ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۱۵، رقم ۱۲۴۸)۔

واضح رہے کہ عبدالعزیز درادردی کی حدیث باب عبید اللہ عمری ہی سے مروی ہے ۱۲ مرتب

۱۳ جہاں تک حضرت جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے سو اس کے متعدد طرق ہیں :-

پہلا طریق مسلم میں اس طرح مروی ہے ”لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروة إلا طوافاً واحداً“ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب بیان أن سعی لا یتکثر۔

مسلم کے دوسرے طریق میں اس روایت کے آخر باب یہ الفاظ آئے ہیں ”إلا طوافاً واحداً طوافاً الاوّل“

(ج ۱ ص ۱۱۱)۔ سنن ابی داؤد کے ایک طریق میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۱۱۱) باب طواف القارن۔

حضرت جابرؓ کی روایت کا ایک اور طریق سنن ابی داؤد میں اس طرح مروی ہے ”حدثنا موسیٰ بن اسماعیل

شناحد، عن قیس بن سعد، عن عطاء بن أبی رباح، عن جابر قال: قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و

أصحابہ لأربع لیل خلون من ذی الحجۃ، فلما طافوا بالبیت وبالصفا والمروة: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

اجعلوها عمرة إلا من کان معہ الهدی، فلما کان یوم الترویۃ: أهلوا بالحجۃ، فلما کان یوم النحر: قدموا طوافاً

بالبیت، ولم یطوفوا بین الصفا والمروة۔“

صاحب فتح اللہ علامہ عثمانی قدس سرہ نے ان طرق میں سے مسلم کی ”ابوالزبیر عن جابر“ والی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)



روایت یعنی « لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروة الا طوافاً واحداً طوافاً اولاً » کو ترجیح دی ہے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۵۳) الد لیل علی تعدد السعی علی القارن .

لیکن مسلم کی مذکورہ روایت پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ بخاری شریف میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے معارض ہے جس میں وہ فرماتے ہیں : « اهل المهاجرون والانصار وازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حجة الوداع واهلنا، لما قد مناکتہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : اجعلوا اهلکم بالحج عسرة الا من قلد الهدی، طفنا بالبیت و بین الصفا والمروة واتینا النساء، ولبنا الثیاب، وقال : من قلد الهدی فانه لا یجل له : حتی یبلغ الهدی محله، ثم امرنا عشیة الترویة أن نهمل بالحج، فاذا فرغنا من المناسک جننا فطفنا بالبی . وبالصفا والمروة، فقد تم حجتنا وعلینا الهدی الخ » (ج ۱ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) باب قول اللہ عز وجل : ذلک لعلکم تفرحون : اهلکم حاضری المسجد الحرام . دونوں روایتوں میں تعارض اس طرح ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کرامؓ نے صرف ایک سعی کی، اور صحابہ کرامؓ میں سے بیشتر حضرات متمتع تھے، جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ متمتعین نے بھی صرف ایک مرتبہ سعی کی، جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیشتر صحابہؓ نے دو مرتبہ طواف اور دو مرتبہ سعی کی، جیسا کہ امہ اربعہ کا یہی مسلک ہے، الا عند احمد فی روایۃ (فتح الملہم ج ۳ ص ۱۵۳) اس طرح دونوں روایات میں تعارض ہو جاتا ہے، اور حضرت جابرؓ کی روایت سب ہی کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے اس کے تسلی بخش جواب کی ضرورت ہے۔

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) میں اس کی یہ توجیہ کی ہے :

أما رواية أبي الزبير فمقصودها عندی بیان وحدة السعی حین قد ومرتکة أولاً وأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم و أصحابہ کلہم فیہا سواء، ولعل الغرض من هذا الكلام دفع ما عسی أن یتوهم من سیاق حدیث الطویل : « إن الذین فسخوا الحج بعد ما طافوا وسعوا بل حرام الحج وتلبیئہ و نیتہ خالصاً لا یخالطہ شیء کیف جعلوا عمرۃ ؟ وهل كانوا مأمورین فی ذلک بالطواف والسعی بنیة العمرة ثانیاً ؟ فأخبر رضی اللہ عنہ بأنه ما احتاج أحد من أصحابہ صلی اللہ علیہ وسلم الی تکرار السعی إذ ذاک، بل کلہم طافوا بین الصفا والمروة طوافاً واحداً حتی الفاسخین المذكورین، فسعیہم وطوافہم بنیة الحج قد عدہ الشارع من قبیل العمرة مع فقدان نیتہا علی خلاف القیاس، وهذا کلمہ کان مختصاً بذلک العام کہا دل علیہ احادیث ابی ذرؓ و عثمان و بلال بن الحارث رضی اللہ عنہم۔

جس کا حال یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کا مقصود متمتع یا قارن کے لئے ایک طواف یا ایک سعی کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ وہ ایک دم کو دور کرنا چاہتا ہے، وہ یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو جب فسخ الحج الی العمرة کا حکم دیا تو کسی کو یہ ہم ہو سکتا تھا کہ پہلا طواف اور پہلی سعی توجیح کی نیت سے تھی، اب عمرہ کے لئے مستقل طواف اور مستقل سعی کی گئی ہوگی، حضرت جابرؓ نے اپنی روایت سے یہ وہم دور کر دیا اور بتلادیا کہ وہ پہلا والا طواف اور سعی عمرہ کے لئے کافی ہوگئی اور کسی کو بھی یہ دونوں کام عمرہ کے لئے دوبارہ نہیں کرنے پڑے، اگرچہ حج کے لئے بعد میں مستقل طواف اور سعی کی گئی۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف



## باب ماجاء فی المحرمیموت فی إحرامہ

عن ابن عباس قال : كنا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في سفر فرأى رجلاً سقط من بعيره ، فَوَقَصَ فَمَاتَ وهو محرمٌ ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : اغسلوه بهاء وسدر ، وكفّوه في سبيله ، ولا تحقروا رأسه ، فإنه يبعث يوم القيامة يهتدُ أو يلبتِي . اس حدیث کی بناء پر امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہ اس بات کے قائل ہیں کہ مرنے کے بعد بھی محرم کا احرام باقی رہتا ہے، چنانچہ جو شخص حالت احرام میں مرجائے تو اس کا سر ڈھکنا اور اس کو خوشبو لگانا جائز نہیں ہے، کیونکہ حدیث باب میں آپؐ نے سر ڈھکنے سے منع فرمایا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہو جاتا ہے لہذا محرم اگر حالت احرام میں مرجائے تو اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائیگا جو حلال کے ساتھ کیا جاتا ہے، چنانچہ اسے خوشبو لگانا اور اس کا سر ڈھکنا جائز ہیں۔

سہ لحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۹) کتاب الجنائز ، باب الکفن فی ثوبین ، و باب الحنوط للمیت ، و باب کیف یکفن المحرم - (ج ۱ ص ۲۲۷) أبواب العمره ، باب المحرمیموت بعرفه ، و باب سنة المحرم إذامات - و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۴) کتاب الحج ، باب ما یفعل بالمحرم إذامات - والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۶۹) کتاب الجنائز ، باب کیف یکفن المحرم إذامات ، (ج ۲ ص ۲۷۴) کتاب الحج ، « غسل المحرم بالسدر إذامات » و « فی کم یکفن المحرم إذامات » و « النہی عن أن یحفظ المحرم إذامات » و « النہی أن یخبر وجه المحرم ورأسه إذامات » و « النہی عن تخمیر رأس المحرم إذامات » - وابن ماجہ فی سننہ (ج ۱ ص ۲۲۳)

کتاب المناسک ، باب المحرمیموت - ۱۲ مرتب

سہ وَقَصَّ الرِّجْلُ ، آدمی کی گردن کا ٹوٹ جانا - ۱۲ م

سہ وهو قول عثمان وعلي وابن عباس وعطاء والثوري - كما في العدة (ج ۸ ص ۵۸) کتاب الجنائز باب الکفن فی ثوبین - ۱۲ م

سہ وهو مروي عن عائشة وابن عمرو طاؤس - عمده (ج ۸ ص ۵۸) ۱۲ م

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُوهُ»

نیز ان کا استدلال مؤطا امام مالکؒ میں نافعؒ کی روایت سے ہے «أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو كَفَنَ ابْنَهُ وَقَدْ بَنَى عَبْدَ اللَّهِ وَمَاتَ بِالْجُحْفَةِ مُحْرَّمًا، وَقَالَ: لَوْلَا أَنَا حَرَمَ لَطِيبَتَانَا، وَخَمَّرَ رَأْسَهُ وَوَجْهَهُ»

ان حضرات کا ایک اور استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے «قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَمَّرُوا وَجْهَ مَوْتَاكُمْ وَلَا تَشْتَبِهُوا بِالْيَهُودِ» أخرجه الدارقطني في سننه بسند صحيح - اس روایت میں «وجوه موتاكم» کے الفاظ عام ہیں جو محرم

۱۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۷۱) کتاب الوصیۃ، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته — سنن أبي داود (ج ۲ ص ۳۹) کتاب الوصایا، باب ما جاء في الصدقة عن الميت — سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳۱) کتاب الوصایا، فضل الصدقة عن الميت — اور سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۱) أبواب الأحكام، باب ما جاء في الرقف - ۱۲ م

۲۔ مؤطا امام مالکؒ (ص ۳۳) کتاب الحج، باب تخيير المحرم وجهه — مؤطا امام محمدؒ میں یہ روایت اس طرح مروی ہے: «أخبرنا مالك، أخبرنا نافع أن ابن عمر كفن ابنه وأقرب بن عبد الله وقد مات محرماً بالجحفة، وخمّر رأسه» (ص ۲۳) کتاب الحج، باب تكفين المحرم ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۹۷، رقم ۲۷۳) کتاب الحج، باب المواقیت ۱۲ م  
۴۔ چنانچہ اس روایت کی سند اس طرح ہے «حدّ ثنا عبد الله بن محمد ثنا عبد الرحمن بن صالح الأزدي نا حفص بن غياث عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس» اس میں عبد الرحمن بن صالح ازدي صدوق ہیں، کما فی التقریب (ج ۱ ص ۲۸۷، رقم ۹۷۸) وبقیة الإسناد لا یسأل عنه کما نقل عن ابن القطان - انظر التعليق المغنی علی الدارقطني (ج ۲ ص ۲۹۷) -

زیر بحث روایت سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۹۶، رقم ۲۷۳ و ۲۷۴) میں دو مزید طرق سے مروی ہے، دونوں میں محرم کی تہرک ہے چنانچہ متن کے الفاظ یہ ہیں: «عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی المحرم موت قال: خمروهم ولا تشبهوا بالیہود»، لیکن یہ دونوں طریق علی بن عامر کی وجہ سے ضعیف ہیں، لیکن تائید کے لئے ان کو بہر حال پیش کیا جا سکتا ہے ۱۲ مرتب

وغیر محرم سب کو شامل ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، سو اس کی توجیہ حنفیہ و مالکیہ نے یہ کی ہے کہ یہ اس شخص کی خصوصیت تھی، اس کا قرینہ یہ ہے کہ آپ نے حدیث باب میں فرمایا ”فإنه يبعث يوم القيامة يهتأ أو يلبث“ واللہ اعلم

## باب ماجاء في المحرم بحلق رأسه في إحرامه، ما عليه؟

عن كعب بن عجرة أن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ به وهو بالحديبية قبل أن يدخل مكة، وهو محرم، وهو يوقد تحت قدر، والقمل يتهافت على وجهه، فقال: أتؤذيك هوامك هذه؟ فقال: نعم فقال: احلق“ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر حضرت کعب بن عجرہ پر ہوا اور ان کی یہ حالت دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مشکل آسان فرمائی۔ لیکن صحیح بخاری کی ایک روایت میں حضرت کعب بن عجرہ سے مروی ہے ”حملت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت

لہ حنفیہ نے خصوصیت ”رجل“ کی ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ حدیث باب میں ”غسل بماء وسدر“ کا ذکر ہے باوجودیکہ محرم حی غسل بالماء والسدر نہیں کرتا کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۳۷) ۱۳ مرتب

لہ الحدیث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۴۴) أبواب العمرة، باب قول الله تعالى: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ، وباب قول الله: أَوْ صَدَقَةٍ وَهِيَ إطعام ستة مساكين، باب الإطعام في الفدية نصف صاع، وباب النساك شاة، و (ج ۲ ص ۵۹۵ و ۵۹۹ و ۶۰۲) كتاب المغازي باب غزوة الحديبية، و (ج ۲ ص ۶۴۸) كتاب التفسير، باب قوله فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ - و (ج ۲ ص ۸۴۷) كتاب المرضى، باب قول المريض: إني وجع، أو وارساء أو اشتد بي الوجع الخ - و (ج ۲ ص ۸۵۵) كتاب الطب باب الحلق من الأذى - و (ج ۲ ص ۹۹۲) كتاب الأيمان والندور، باب كفارات الأيمان وقول الله تعالى: فَلَكَارْتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ - و مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۸) كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى الخ - والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲) كتاب مناسك الحج، باب في المحرم يؤذيه القمل - وأبو داود في سننه (ج ۲ ص ۲۵ و ۲۵۹) كتاب المناسك، باب في الفدية - وابن ماجه في سننه (ص ۲۲۲ و ۲۲۳)

أبواب المناسك، باب فدية المحصر ۱۲ م

صحيح بخاری (ج ۱ ص ۳۸) كتاب الحج، باب الإطعام في الفدية صاع ۱۲ م



کعب بن عجرہؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس حال میں پیش کیا گیا تھا کہ جو ہیں ان پر رنگ ہی نہیں جس سے بظاہر ایک طرح کا تقارض ہو جاتا ہے :

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے جزئی اختلافات معمولی حیثیت رکھتے ہیں اور اصل واقعہ کی حیثیت پر اثر انداز نہیں ہوتے، اس قسم کے غیر مقصود جزئی واقعات میں بعض اوقات ثقات کو بھی وہم ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ب اوقات ثقات کی توجہ اصل مضمون کی طرف ہوتی ہے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وجہ الرواۃ کا فی العتقون برءوس المعانی لا بحواشیہا“ بہر حال اس قسم کی جزئیات میں تعدد واقعات پر عمل کرنے کی ضرورت نہیں۔ تقریر شرح الباب بزیادۃ و توضیح من المرتب۔

## باب ماجاء فی الرخصه للرعاة أن یروا یوما ویدعوا یوما

عن ابی البتہ اح بن عدی عن أبیہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أرخص للرعاة أن یروا یوما ویدعوا یوما۔ یہاں دو مسئلے زیر بحث آتے ہیں ”مسئلۃ المبیۃ بمعنی فی لیا لی معنی“ اور ”مسئلۃ تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المستون“

المبیۃ بمعنی فی لیا لی معنی ایالی منی میں رات گزارنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سنت ہو کہہ ہے امام احمدؒ کی اصح روایت بھی یہی ہے جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مبیۃ واجب ہے۔ پھر اگر حاجی مبیۃ کو ترک کر دے تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے اور اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایک رات بھی مبیۃ کو ترک کر دیا تو دم واجب ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ”لیلۃ واحدہ“ کے مبیۃ کے ترک کی صورت میں ایک درہم واجب ہے اور دو راتوں کے مبیۃ کے ترک کی صورت میں دو درہم واجب ہیں۔ البتہ تینوں راتوں کے مبیۃ کے ترک کی صورت میں امام مالکؒ کی طرح ان کے نزدیک بھی

۱۔ حجۃ اللہ البالغہ (ج ۱ ص ۱۷۱) المبحث الرابع مبحث استنباط الشرائع من حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم، باب القضاء فی الأحادیث المختلفۃ ۱۲ م

۲۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۷۱) کتاب مناسک الحج، رمی الرعاء۔ وأوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۷۱)

کتاب المناسک، باب فی رمی الجمار۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۷۱) باب تاخیر رمی الجمار من عذر ۱۲ م

۳۔ دیکھئے موطا امام محمدؒ (ص ۱۷۱) باب البیتوتۃ وراء عقبۃ منی وما یکرہ من ذلک ۱۲ م

دم واجب ہے۔ واللہ اعلم

تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون | اس مسئلہ سے پہلے چند باتیں سمجھنا ضروری ہیں

- (۱) ایام رمی چار ہیں، دس ذی الحجہ سے لیکر تیرہ ذی الحجہ تک
- (۲) دس تاریخ کو صرف حجرہ عقبہ کی رمی ہے، گیارہ اور بارہ کو حجرات ثلاثہ کی ہے اور ضروری ہے، تیرہ تاریخ کو حجرات ثلاثہ کی رمی ہے لیکن اختیاری ہے۔
- (۳) دس تاریخ کو یوم النحر، گیارہ کو یوم القز، بارہ کو یوم النفر الاول اور تیرہ کو یوم النفر الثانی کہا جاتا ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک رُعاۃ کو اس کی اجازت ہے کہ وہ دو دن کی رمی کو اکٹھا کر کے ایک دن کر لیں، اس صورت میں ان حضراتؒ کے نزدیک کسی قسم کی جزار اور نذر بھی واجب نہیں جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی صورت میں جزار واجب ہے۔

حدیث باب بظاہر امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے تاخیر کا جواز معلوم ہوتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کتب حنفیہ میں اس مسئلہ میں انتشار پایا جاتا ہے اور امام صاحبؒ کا واضح مسلک سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جزار واجب ہوگی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ ہوگی، پھر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ جن کتابوں میں امام صاحبؒ کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ زعماء کو جمع کا حق نہیں ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ رخصت کا مدار صرف رعی اہل پر نہیں مطلب یہ ہے کہ صرف رعی کی بناء پر ان کو جمع کی اجازت نہیں البتہ اگر ضیاع مال کا بھی خطرہ ہو تو اجازت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اجازت دی تھی وہ صرف رعی کی بناء پر نہ تھی بلکہ اس کے ساتھ ضیاع مال کے اندیشہ کی بناء پر تھی اور ضیاع مال کا اندیشہ ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی جمع کی اجازت ہے اس لئے حدیث باب ان کے مسلک کے خلاف نہیں۔

۱۔ دیکھئے معالم السنن للخطابی بہامش مختصر أبي داود للمنذري (ج ۲ ص ۱۷۱) باب بیت بعلکۃ لیالی منی۔ والمغنی

لابن قدامة (ج ۲ ص ۲۴۹ و ۲۵۰) ومعارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۱) ۱۲ مرتب

۲۔ مذکورہ بالا تمام تفصیل کے لئے دیکھئے العرف الثدی بہامش الجامع للترمذی (ج ۱ ص ۱۸۹، طبع ایچ ایم سعید کراچی)

ومعارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۱)، وإعلام السنن (ج ۱۰ ص ۱۰۰) باب أن البيت بمنی فی لیالی أيام التشریق سنة ۱۲ م



امام ابو حنیفہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب جمع تاخیر صوری پر محمول ہے جس کی صورت یہ ہے کہ یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کر کے وہ چلا جائے اور یوم القز میں رات کے آخری حصہ میں آئے، طلوع صبح سے پہلے یوم القز کی رمی کر لے، اور طلوع صبح کے بعد بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی کر لے امام ابو حنیفہ کی حسن بن زیاد والی روایت کے مطابق اس کا وقت شروع ہو چکا اور یوم النفر الثانی کی رمی چونکہ اختیاری ہے اس لئے اسے ترک کر سکتا ہے۔ جمع زمین فی یوم واحد کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ گیا رہوین تاریخ کی رمی یوم القز گزرنے کے بعد رات کے آخر حصہ میں کرے اور بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی زوال کے بعد کرے، اس طرح گیا رہوین اور بارہویں کی رمی اس اعتبار سے تو جمع ہو جائیں گی کہ دونوں رمی گیا رہوین تاریخ کے غروب آفتاب کے بعد اور بارہویں تاریخ کے غروب آفتاب سے پہلے ہیں، یہ صورت بھی ایک طرح سے جمع صوری ہی ہے، لائن اللیلۃ تابعة للنہار فی ایام الحجۃ بہر حال امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ روایت جمع صوری پر محمول ہو سکتی ہے جبکہ جمہور کے نزدیک جمع تاخیر حقیقی پر محمول ہے کیونکہ اس سے ان کے نزدیک کوئی فدیہ یا دم وغیرہ واجب نہیں ہوتا، لہذا راعی یوم النفر الاول میں آکر زوال کے بعد دونوں دن کی رمی کر سکتا ہے۔

پھر ایک دن میں دوسرے ایام کی رمی جمع کرنے کی صورت میں جمہور کے نزدیک جمع تاخیر کو اختیار کیا جائیگا کہ جمع تقدیم کو<sup>۱</sup>

حدیث باب امام ترمذی نے دو طرق سے ذکر کی ہے، ایک سفیان بن عیینہ کے طریق سے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ لِلرَّعَاءِ أَنْ يَرْمُوا يَوْمًا وَيَدْعُوا يَوْمًا“ اس روایت میں اس قسم کی کوئی تصریح نہیں کہ پہلے دن میں جمع کرے یا دوسرے دن میں، بلکہ جمع ہی کا ذکر نہیں ہے دوسرے امام مالک بن انس کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں ”رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۱۔ کافی فتح القدیر والعناية (ج ۲ ص ۱۸) باب الإحرام ۲۱۲

۲۔ مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے ”المسک الذکی“ تفسیر ترمذی حضرت تھانوی قدس سترہ مخطوط (ج ۱ ص ۲۵۲) ۲۱۲

۳۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۶۳)

البتہ بعض حضرات کے نزدیک رعاء کو جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں کا اختیار ہے چنانچہ علامہ خطابی فرماتے ہیں ”وقال بعضهم: هم بالخيار إن شاءوا قدّموا وإن شاءوا أخرّوا“ معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر ابی داؤد الترمذی (ج ۲ ص ۱۸) باب فی رمی الجمار ۱۲ مرتب



لرعاء الإبل في البيتوتة أن يرموا يوم النحر ثم يجمعوا رمي يومين بعد النحر فيرمونه في أحدهما»  
 اس روایت میں دو دن کی رمی کو اعلیٰ التعیین کسی ایک دن میں جمع کرنے کا ذکر ہے جس سے جمع تقدیم یا جمع  
 تاخیر کوئی ایک متعین نہیں ہوتی بلکہ دونوں کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس دوسرے طریق کو ذکر کرنے کے  
 بعد امام ترمذی فرماتے ہیں: "قال مالك: ظننت أنه قال: "في الأول منهما" ثم يرمون يوم  
 النحر" اور یوم النحر کے بعد پہلا دن یوم القر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع تقدیم بھی جائز ہے حالانکہ یہ  
 کسی کا مسلک نہیں۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے جو امام مالک کا مقولہ "ظننت  
 أنه قال: "في الأول منهما" نقل کیا ہے اس میں کسی راوی سے سہو ہوا ہے، ورنہ اصل الفاظ  
 یہ ہیں "ظننت أنه (أى الرمي) في الآخر منهما" کما فی روایۃ مسند أحمد

۱۔ "قال" اور "أقنه" کی ضمیر کا مرجع عبد اللہ بن ابی بکر ہیں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م

۲۔ قولہ: "في الأول منهما" ای فی اليوم الأول من اليومين، یعنی اليوم الحادى عشر من ذى الحجة ۱۳ م

۳۔ آی فی یوم النحر الثانی وهو اليوم الثالث عشر من ذی الحجۃ ۱۴ م

۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۳) ۱۲ م

۵۔ اس صورت میں روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رعاة پہلے یوم النحر میں رمی کریں پھر یوم النحر کے بعد دو دن کی رمی کو جمع  
 کریں پس ان دونوں میں سے آخری دن رمی کریں یعنی بارہویں تاریخ کو گیارہویں کی بھی اور بارہویں کی بھی، پھر اگر منیٰ  
 میں قیام کریں تو یوم النحر الثانی یعنی تیرہ تاریخ کو بھی رمی کریں۔

اس جواب کی تائید مؤطا امام مالک میں خود امام مالک کی توضیح سے ہوتی ہے: "قال مالك: وتفسير  
 الحديث الذي أُرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لرعاء الإبل في رمي الجمار فيما نرى - والله أعلم -  
 أنهم يرمون يوم النحر، فإذا مضى اليوم الذي يلي يوم النحر رموا من الغد، وذلك يوم النحر الأول، يرمون  
 لليوم الذي مضى، ثم يرمون ليومهم ذلك، لأنه لا يقضى أحد شيئاً حتى يجب عليه فإذا وجب عليه و  
 مضى كان القضاء بعد ذلك، فإن بداهم النحر فقد فرغوا، وإن أقاموا إلى الغد رموا مع الناس يوم  
 النحر الآخر ونفروا" دیکھئے (ص ۳۴) الرخصة فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

۶۔ انظر الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ج ۱۲ ص ۳۲) باب الرخصة

لرعاء الإبل الخ، رقم الحديث ۴۲۲ - ۱۲ م

اس کے علاوہ ترمذی کی روایت میں تاویل بھی ممکن ہے فلیراجع الی کتب الحدیث المطبولة۔  
 وھذا حدیث صحیح وھو أصح من حدیث ابن عیینة «جیسا کہ پیچھے ہم نے ذکر کیا کہ  
 امام ترمذی نے حدیث باب دو طرق سے ذکر کی ہے ایک سفیان بن عیینة کے طریق سے جس کی سند یہ ہے  
 "حدّ ثنا ابن ابی عمر، ناسفیان، عن عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبیہ عن ابی البدر  
 بن عدی عن أبیہ" دوسرے "حدّ ثنا الحسن بن علی الخلال، ناعبد الرزاق، نامالک بن انس، قال:  
 حدّ ثنی عبد اللہ بن ابی بکر عن أبیہ عن ابی البدر بن عاصم بن عدی عن أبیہ"  
 یہاں امام ترمذی دونوں طرق میں سے امام مالک بن انس کے طریق کو راجح قرار دے رہے ہیں، پیچھے  
 بھی وہ ذکر کر چکے ہیں "ورویة مالک أصم"

سوال پیدا ہوتا ہے کہ مالک بن انس والے طریق کی وجہ ترجیح کیا ہے؟  
 ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام مالک والے طریق میں ابو البدر کے والد عاصم بن عدی  
 کا بھی ذکر ہے، لہذا "عن ابی البدر" بن عدی عن أبیہ "کہنا مناسب نہیں، اس لئے  
 کہ اس سے ایک تو یہ ایہام پیدا ہوتا ہے کہ "عدی" "ابو البدر" کے والد ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ وہ

۱۰ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے "فی الاول منہما" کی دو توجہیں بیان کی ہیں، ایک یہ کہ اس میں "الاول" اسم تفضیل  
 کا صیغہ ہے اور "من" تبعیضیہ نہیں بلکہ اس کا صلب ہے لہذا اس روایت میں "الاول" سے مراد یوم النحر ہے اور "ثم یومون  
 یوم النفر" سے "یوم النفر الاول" یعنی بارہویں تاریخ مراد ہے، لہذا روایت کا مطلب یہ ہے کہ رعار کے لئے اس کی گنجائش  
 ہے کہ وہ سب سے پہلے یوم النحر میں رمی کریں، پھر بارہویں تاریخ کو جمع تاخیر کرتے ہوئے گیارہویں اور بارہویں تاریخ کی  
 رمی کو جمع کریں۔

دوسری توجہ یہ ہے کہ "فی الاول منہما" میں "من" کو تبعیضیہ مانا جائے، اس صورت میں "الاول" میں  
 معنی التفضیل کا اعتبار ہوگا، اور "الاول" سے یوم القر یعنی گیارہویں تاریخ مراد ہوگی اور "ثم یومون یوم النفر"  
 میں "یوم النفر الثانی" یعنی تیرہویں تاریخ مراد ہوگی، گویا اس روایت میں یوم النحر کی رمی کا کوئی ذکر نہیں اس لئے کہ وہ  
 تو لامحالہ اپنے وقت پر ہی ہوگی۔ لہذا روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رعار دسویں تاریخ کی رمی یوم النحر میں کرنے کے بعد گیارہویں  
 تاریخ کی رمی گیارہویں ہی تاریخ کو کر لیں، پھر یوم النحر الثانی یعنی تیرہویں تاریخ کو بارہویں و تیرہویں تاریخ کی رمی کو جمع کر لیں۔  
 تفصیل کے لئے دیکھئے النکوب الدری علی جامع الترمذی (ج ۲ ص ۱۵) طبع إدارة القرآن والعلوم  
 الاسلامیة ۱۲ مرتب غنی عنہ

ان کے دادا ہیں، دوسرے یہ ایہام ہوتا ہے کہ ابوالبتاح یہ روایت عدی سے نقل کر رہے ہیں جبکہ ایسا نہیں، اس لئے کہ ابوالبتاح اس روایت کو اپنے والد عامر سے نقل کر رہے ہیں۔ اس طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی ایہام نہیں۔

دوسری وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیانؒ کے طریق میں اختلاف ہے، اس طریق کی ابن ماجہ والی روایت میں عبداللہ بن ابی بکر اور ابوالبتاح کے درمیان عبدالملک بن ابی بکر کا واسطہ موجود ہے، جبکہ اسی طریق کی ترمذی، ابوداؤد اور نسائی والی روایت میں یہ واسطہ مذکور نہیں، سفیان ابن عیینہؒ والے طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ ان کا طریق بغیر کسی اختلاف کے عبدالملک کے واسطہ کے بغیر مروی ہے۔ نیز سفیان بن عیینہؒ کی روایت ابوداؤد میں اس طرح آئی ہے کہ اس میں ابوبکرؓ سے روایت کرنے والے عبداللہ اور محمدؓ دو راوی ہیں ترمذی کے بعض نسخوں میں بھی ایسا ہی ہے جبکہ نسائی میں ابوبکرؓ سے روایت کرنے والے صرف عبداللہ ہیں۔ امام مالکؒ کی روایت اس قسم کے اختلافات سے بھی خالی ہے۔ واللہ اعلم۔ تمہذی شرح الباب بإيضاح وزيادات من المہذب۔

## باب (بلا ترجمہ)

عن أنس بن مالك أن عليًا قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن، فقال: بسم أهللت؟ قال: أهللت بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم، نيت مبہمہ کے ساتھ

۱۵ (ص ۲۱۸) باب تأخیر رمی الجمار من عذر ۱۲

۱۶ (ج ۱ ص ۲۱) باب فی رمی الجمار ۱۲

۱۷ (ج ۲ ص ۲۹) باب رمی الرعاء ۱۲

۱۸ مذکورہ دو وجوہ ترجیح سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھیے الکوکب الدرۃ (ج ۲ ص ۱۵۵)۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۵ تا ۶۴۷) ۱۲ مرتب۔

۱۹ شرح باب از مرتب۔

۲۰ بعد ما جاء فی الرخصة للرعاء الخ ۱۲

۲۱ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲) باب من أهل فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما ہلال النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۸) باب جواز التمتع فی الحج والقرآن ۱۲



احرام باندھنا ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے، پھر حنفیہ کے نزدیک نیت مبہم کی صورت میں افعال حج یا افعال عمرہ کی ادائیگی سے قبل تعین ضروری ہوگی، اگر اس نے تعین نہ کی اور طواف کر لیا خواہ ابھی ایک ہی چکر کیا ہو تو اس کا احرام عمرہ کے لئے متعین ہو جائیگا، اسی طرح اگر اس نے طواف سے قبل وقوف عرفہ کر لیا تو اس کا احرام حج کے لئے متعین ہو جائیگا اگرچہ پہلی صورت میں اس نے عمرہ کی اور دوسری صورت میں حج کی نیت نہ کی ہو۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۵ واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ جواز احرام صرف شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک ہے ولا يجوز عند سائر العلماء والائمة، كما نقل الشيخ البنوري في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۴۹) حافظ ابن حجرؒ نے بھی نیت مبہم کی صورت میں الکبیر اور کوفیین کا مسلک عدم صحت احرام نقل کیا ہے کہا فی فتح الباری (ج ۳ ص ۱۲۲) باب من اهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كاهلاد النبي صلى الله عليه وسلم، نیز علامہ عینیؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے علاوہ حنفیہ سمیت دوسرے ائمہ اور علماء کا یہی مسلک ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ احرام درست نہیں، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۸۵) باب من اهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الخ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک احرام درست ہے امام ابو حنیفہؒ سمیت بقیہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی احرام درست ہے، اور علامہ نوویؒ، حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ سے اس مسئلہ میں نقل مذاہب کے سلسلہ میں تلمع ہوا ہے۔

چنانچہ فتح القدر میں حنفیہ کا مسلک جواز احرام ذکر کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۴۲) باب الاحرام، نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل واما بيان ما يصير به محرما - اور البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۲۱) باب الاحرام - اور رد المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص ۱۶۱) مطلب فيما يصير به محرما۔

اُقرب المسالك میں امام مالکؒ کا مسلک بھی ہی نقل کیا گیا۔ دیکھئے الشرح الصغير علی اقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالک (ج ۲ ص ۲۵۶ و ۲۶۰)۔

خاتمہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۸۵) فصل ويصح اربها الم الاحرام الخ یہی وجہ ہے کہ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹ و ۶۵۰) میں علامہ نوویؒ اور حافظ ابن حجرؒ پر اس مسئلہ میں رد کیا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۶ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل واما بيان ما يصير به محرما - اور معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹ و ۶۵۰) ۱۲

## باب ماجاء فی یوم الحج الاکبر

عن علیؑ قال : سألت رسول الله صلی الله علیه وسلم عن یوم الحج الاکبر ، فقال : یوم النحر .  
 حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے ، بیشتر علماء کے نزدیک ”حج اکبر“ سے مراد مطلق حج ہے اس لئے کہ عمرہ کو حج اصغر یعنی چھوٹا حج کہا جاتا ہے اُس سے امت زکرنے کے لئے حج کو ”حج اکبر“ کہا گیا ہے ، اور ایک قول یہ ہے کہ ”حج اکبر“ صرف وہی تھا جس میں نبی کریم صلی الله علیه وسلم نے بنفس نفیس شرکت فرمائی تھی ۔  
 یوم الحج الاکبر کے بارے میں بھی علماء کے کئی اقوال ہیں ، ایک یہ کہ اس کا مصداق یوم النحر ہے ، حضرت

۱۰ حدیث باب امام ترمذی نے مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح ذکر کی ہے اور طریق موقوف کو طریق مرفوع کے مقابلے میں اصح قرار دیا ہے ، طریق مرفوع میں دو اعتبار سے ضعف ہے ، ایک یہ کہ یہ محمد بن اسحاق کے عنعنہ کے ساتھ مروی ہے ”وعن عنده غیر مقبولة لانه کثیر التذلیس“ ۔ دوسرے یہ کہ اس میں ایک راوی حارث اعور ہے : ”وفی حدیثه ضعف“ کما فی التقریب (ج ۱ ص ۱۳۱ ، رقم ۱۷۷) ۔

روایت موقوفہ سقیان بن عیینہ کے طریق سے مروی ہے ، حارث اعور تو اگرچہ اس میں بھی ہے لیکن اس کی سند میں محمد بن اسحق نہیں ، اسی لئے امام ترمذی فرماتے ہیں : ”وهذا أصح من الحديث الأدل ، ورواية ابن عيينة موقوفة أصح من رواية محمد بن اسحق مرفوعة“

حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ حدیث باب کے بارے میں فرماتے ہیں : ”والحديث هذا القدر به الإمام الترمذی من بین أرباب الأئمة الست“ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۵) ۔  
 البتہ اس مضمون کی دو مستقل روایتیں صحیح بخاری میں مذکور ہیں :

- (۱) عن ابن عمر قال : وقف النبي صلی الله علیه وسلم یوم النحر بین الجمرات فی الحجة التی حج - بهذا - (أی بالحديث الذی تقدم) وقال : هذا یوم الحج الاکبر الخ - (ج ۱ ص ۱۳۵) باب الخطبة آیام منی ، کتاب الناسک ۔
- (۲) عن حمید بن عبد الرحمن أن أباه ربيعة قال : بعثني أبو بكر فبین یؤذن یوم النحر بمنی : لا یحج بعد العام مشرك ، ولا یطوف بالبيت عریان ، ویوم الحج الاکبر یوم النحر - (ج ۱ ص ۱۳۵) باب کیف ینفذ الی أهل العهد ، کتاب الجهاد ۱۲ مرتب

۱۲ مجاہد کہتے ہیں : ”حج اکبر حج قرآن ہے اور حج اصغر حج افراد ہے ۔ غمہ (ج ۱ ص ۱۳۵) باب الخطبة آیام منی ۱۲ مرتب  
 ۱۳ یوم النحر کو یوم الحج الاکبر کا مصداق قرار دینا اس اعتبار سے ہے کہ حج کے اکثر افعال مثلاً طلوع صبح صادق کے بعد و قون مزدلفہ جمرہ عقبہ کی رمی ، ذبح ، حلق اور طواف زیارت اسی دن ادا کئے جلتے ہیں ۔ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۵۹) ۱۲ مرتب

علی بن ابی طالبؑ، حضرت عبداللہ ابن ابی ادنیٰ، شعبیؒ اور مجاہد کا یہی قول ہے، حدیث باب سے بھی اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مصداق یوم عرفہ ہے، حضرت فاروق اعظمؓ اور عبادلہ ثلاثہ یعنی عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ سے یہی مروی ہے۔ ”الحج عرفۃ یا الحجۃ یوم عرفۃ“ والی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ حج کے پانچوں دن ”یوم الحج الاکبر“ کا مصداق ہیں جن میں عرفہ اور یوم النحر دونوں داخل ہیں۔ جہاں تک لفظ یوم کو مفرد لانے کا تعلق ہے سو وہ محاورہ کے مطابق ہے اس لئے کہ باب اوقات لفظ ”یوم“ بول کر مطلق زمانہ یا چند ایام مراد ہوتے ہیں جیسے غزوہ بدر کے چند ایام کو قرآن کریم نے ”یوم الفرقان“ کے مفرد نام سے تعبیر کیا ہے اسی طرح عرب کی دوسری جنگوں کو بھی ”یوم“ ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے اگرچہ ان میں کتنے ہی ایام صرف ہوتے ہوں، جیسے ”یوم بعاث“، ”یوم احد“، ”یوم الجمل“، ”یوم صفین“ وغیرہ۔ یہ تیسرا قول پچھلے دنوں قولوں کو جامع ہے۔

بہر حال عامۃ الناس میں جو یہ مشہور ہے کہ جس سال عرفہ کے دن جمعہ ہو صرف وہی حج اکبر ہے قرآن و سنت کی اصطلاح میں اس کی کوئی اصل نہیں، بلکہ ہر سال کا حج حج اکبر ہی ہے، یہ اور بات۔

۱۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۹) باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج ۱۲ م

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۶۹) باب من لم يدرك عرفة ۱۲ م

۳۔ دیکھئے سورۃ انفال آیت ۱۷۵ پ - ۱۲ م

۴۔ ایک قول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ”یوم الحج الاکبر“ سے مراد یوم حج ابی بکر ہے یعنی ۹ھ کا حج جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو امیر حج مقرر فرمایا، اس حج میں مسلمین و مشرکین اور یہود و نصاریٰ سب نے شرکت کی تھی ”ولم یجتمع منذ خلق الله السماوات والأرض كذلك قبل العام ولا تجتمع بعد العام حتی تقوم الساعة“۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یوم العرہ یوم الحج الاکبر ہے اور یوم النحر یوم الحج الاکبر۔ لأن فیہ تتکمل بقیۃ المناسک دیکھئے بذل المجہود (ج ۹ ص ۲۵۳ و ص ۲۵۴) باب یوم الحج الاکبر ۱۲ مرتب



ہے کہ حسن اتفاق سے جس سال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج فرمایا اس میں یوم عرفہ کو جمعہ تھا، یہ اپنی جگہ ایک فضیلت ضرور ہے مگر یوم الحج الاکبر کے مفہوم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

جمعہ کے حج کی فضیلت پر رزین نے ایک روایت تجرید الصحاح میں موطا کے حوالہ سے ذکر کی ہے  
 «عن طلحة بن عبيد الله بن كرزبان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أفضل الأيام يوم  
 عرفة وافق يوم الجمعة، وهو أفضل من سبعين حجة في غير جمعة» والله أعلم  
 تہ شرح الباب بزیادات من المرتب

## باب ما جاء في استلام الركنين

عن ابن عبید بن عمیر، عن أبيه، أن ابن عمر كان يزاحم على الركنين زحاماً،  
 ما رأيت أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يفعله، فقلت يا أبا عبد الرحمن إنك  
 تزاحم على الركنين زحاماً ما رأيت أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يزاحم  
 عليه، فقال: إن أفعل فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن مسحهما كفارة  
 للخطايا، ايذارسانی کے ساتھ استلام حجر جابر نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول  
 ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: یا عمر! انک رجل قوی، لا تزاحم علی الحجر

۱۷ قال الحافظ المحب الطبري في «القرى» (ص ۳۷۲): ولم أره في مؤطأ يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي  
 فلعله في غيره من الموطآت « كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۶۵۲) ۱۲ م

۱۸ باب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۸۲ و ۸۳) باب الخطبة أيام منى - بذل المجهود (ج ۹  
 ص ۲۵۳ و ۲۵۴) باب يوم الحج الأكبر - معارف القرآن (ج ۲ ص ۳۱۵ و ۳۱۶) ۱۳ مرتب

۱۹ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۲۰ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۵) باب ذكر الفضل في الطواف بالبيت ۱۲ م

۲۱ قال الطيبي رحمه الله: «أى زحاماً عظيماً، وهو محتمل أن يكون في جميع الأشواط أو في أوله وآخره فإنها  
 أكد أحوالها، وقد قال الشافعي في الأمر: ولا أحب الزحام في الاستلام إلا في بدء الطواف وآخره، ولكن  
 المراد إذا زحام لا يحصل فيه أذى للأنام» مرقاة المفاتيح (ج ۵ ص ۲۲) باب دخول مكة والطواف،

الفصل الثاني ۱۲ مرتب

فتوٰی العنقیف، ان وجدت خلوة فاستلمه وإلا فاستقبله وهلل وكبّر<sup>۱</sup>۔

حدیث باب میں حضرت ابن عمرؓ کا زحام بھی اسی پر محمول ہے کہ وہ بغیر ایذا کے ہوتا تھا، اگرچہ استلام حجر کی سنت پوری کرنے کا وہ نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ نافعؓ بیان کرتے ہیں: «أن ابن عمر كان لا يدعهما (أي الركن الأسود والركن اليماني) في كل ملوف طان بهما حتى يستلمهما لقد زاحم على الركن مرة في شدة الزحام حتى رعف، فخرج فغسل عنه ثم رجع فعاد يزاحم، فلم يصل إليه حتى رعف الثانية، فخرج فغسل عنه ثم رجع فما تركه حتى استلمه<sup>۲</sup>۔»

پھر استلام صرف رکنین یمانیین کا ہوگا یا رکنین شامیین کا بھی؟ اس بارے میں دو مذہب ہیں :

حضرت معاویہؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت جابر بن یزیدؓ، حضرت عروہ بن زبیرؓ اور حضرت سدید بن غفلہؓ کا مسلک یہ ہے کہ استلام تمام ارکان کا ہوگا، ابن المنذرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرات حسنینؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک استلام صرف رکن اسود اور رکن یمانی کا ہوگا، عطاء بن یوسفؓ نے حضرت جابرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبید بن عمیرؓ کا عمل اسی کے مطابق نقل کیا ہے، حضرات اخافؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ابن المنذرؒ فرماتے ہیں اکثر اہل علم کا یہی مسلک ہے۔

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ استلام صرف رکنین یمانیین کا ہو اس لئے کہ یہی دونوں رکن بنیاء ابراہیمی کی بنیادوں پر ہیں اور رکن اسود کو مزید یہ فضیلت حاصل ہے کہ اس میں حجر اسود بھی ہے، ان دونوں کے مقابلہ میں رکنین شامیین میں نہ حجر اسود ہے اور نہ وہ قواعد ابراہیمی پر ہیں اگر یہ قواعد ابراہیمی پر ہوتے تو چاروں ارکان کا استلام ہوتا۔ واضح رہے کہ رکن یمانی کا استلام دونوں ہاتھوں سے یا دائیں ہاتھ سے ہوگا، صرف بائیں ہاتھ سے نہیں ہوگا کما یفعلہ بعض الجملة والملتکبة،

پھر رکن یمانی کی تقبیل نہیں ہوگی بلکہ صرف لمس ہوگا، اور هجوم وغیرہ کی وجہ سے اگر لمس ممکن نہ رہے تو حجر اسود کی طرح وہاں اشارہ نہ ہوگا، البتہ امام محمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ رکن یمانی استلام اور تقبیل میں حجر اسود کی طرح ہے۔

۱۔ رواہ أحمد، وفيه راوٍ لم يسمع۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۷) باب فی الطوان والرمل والاستلام۔ نیز دیکھئے «اخبار مکر»

للأذرق (ج ۱ ص ۲۳۳ و ۲۳۴) الزحام على استلام الركن الأسود والركن اليماني ۱۲ مرتب

۲۔ اخبار مکر (ج ۱ ص ۲۳۳) الزحام على الركن الأسود والركن اليماني ۱۲ م

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين ۱۲ م

پھر کنین شامین کے استلام کے بارے میں تو اختلاف ہے لیکن اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ان کی طرف اشارہ نہیں کیا جائیگا بلکہ وہ بدعت ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب بلا ترجہ

عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یدھن بالزیت وهو محرم غیر المقتت " مقتت، مطیب کے معنی میں ہے اس لئے کہ یہ "قت" سے نکلا ہے جس کے معنی خوشبو کے ہیں۔  
حالت احرام میں ایسا تیل جو خود مطیب ہو یا اس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال بالاتفاق جائز نہیں، البتہ وہ تیل جس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال تدای کے طور پر درست ہے۔  
جہاں تک دہن غیر مطیب کا تعلق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک سر اور ڈاڑھی کے علاوہ جمیع بدن پر اس کا استعمال حالت احرام میں درست ہے اور سر یا ڈاڑھی میں لگانے کی صورت میں دم واجب ہے۔  
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا استعمال حالت احرام میں موجب دم ہے خواہ اس کو جسم کے کسی حصہ پر استعمال کیا گیا ہو۔

صاحبینؒ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا لگانا موجب دم تو نہیں البتہ موجب صدقہ ہے۔  
حدیث باب حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے، البتہ شافعیہ اسے غیر رأس اور غیر لحیہٗ محمول کر سکتے ہیں۔  
امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک آدمی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: "یا رسول اللہ، فما الحج؟" تو آپؐ نے جواب میں فرمایا "الشعث الثقل" یعنی اصل حاجی وہ ہے جو پرگندہ بال اور میلا کچھلا ہو اور تیل لگانا "شعث" کے منافی ہے۔

لہ مذکورہ تفصیل کے لئے مناسک ملا علی قاریؒ متن ارشاد الساری (ص ۱۱۱) باب دخول مکة، فصل فی صفة الشروع فی الطواف ۱۲ م

۱۲ م ابواب الحج کا آخرے تیسرا باب ۱۲ م

۱۲ م قال الشیخ محمد فواد عبد الباقی: "الحديث لم يخرج من أصحاب الستة سوى الترمذی - سنن الترمذی (ج ۳ ص ۲۹) رقم الحديث ۹۱۲ - ۱۲ م

۱۲ م قال ابن الاثیر: "وهو الذي يطبخ فيه الرياحين، حتى تطيب ريحه" النهاية (ج ۴ ص ۱۲) ۱۲ م دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۲۰۸) باب ما یرجب الحج ۱۲ م



صاحبین فرماتے ہیں کہ تیل کا تعلق اصلاً اطعمہ سے ہے اس اعتبار سے تو جنایت ہونی ہی نہیں چاہیے لیکن چونکہ اس سے جوئیں مرقی ہیں اور یہ شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنایت قاصدہ ہونے کی وجہ سے صدقہ واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ اصل طیب ہے اور ایک قسم کی خوشبو سے خالی نہیں اور یہ جوؤں کو بھی مارتا ہے اور بالوں کو نرم کرتا ہے، میل پیل کو زائل کرتا ہے اور شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنایت کامل ہے، لہذا دم واجب ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مدار فرقہ السبخی پر ہے جو ضعیف ہیں۔ امام ترمذی نے بھی اس کو غریب قرار دیا ہے اور امام ترمذی کی عادت یہ ہے کہ جب وہ صرف لفظ "غریب" کہتے ہیں اس سے ضعیف مراد لیتے ہیں اگرچہ اصول حدیث کی اصطلاح میں "غریب"، "صحیح" اور "حسن" کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ اور اگر حدیث صحیح ہو تو تب بھی اس کا امکان ہے کہ آپ نے احرام سے پہلے تیل لگایا ہو جس کے اثرات باقی رہ گئے ہوں، اس کو "کان یدھن الخ" کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ حضرت عائشہؓ خوشبو کے بارے میں فرماتی ہیں: "کأني أنظر إلى وبیص المسك في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم" ظاہر ہے کہ حالت احرام میں خوشبو لگانا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں بلکہ محارم اسے احرام سے قبل خوشبو لگانے پر محمول کیا جائیگا اگرچہ خوشبو اور اس کے اثرات بعد الاحرام بھی باقی رہے ہوں۔ واللہ اعلم

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے ہر ایہ مع شرح فتح القدیر (ج ۲ ص ۴۴۱ و ۴۴۲) باب الجنایات ۱۲ م  
 ۲۔ حافظ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "فرقد بن یعقوب السبخی بفتح المهملة والوحدة وبجاء معجمة، أبو یعقوب البصری صدوق عابد لکنہ لین الحديث، کثیر الخطأ، من الخامسة، مات سنة إحدى وثلاثين (بعد المائة) أخرجه له الترمذی وابن ماجه - تقريب التهذيب (ج ۲ ص ۱۵۱) رقم ۱۲۱۲ م  
 ۳۔ معارف السنن (۶ ص ۶۵۹) ۱۲ م

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۴۸) باب استحباب الطيب قبيل الإحرام الخ ۱۲ م  
 ۵۔ اس کی تائید حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت سے ہوتی ہے: "قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يحرم يتطيب بأطيب ما أجد، ثم أرى وبیص الدهن في رأسه ولحيته بعد ذلك" مسلم (ج ۱ ص ۳۴۸) ۱۲ م

## باب (بلا ترجمہ)

عن عائشة : أنها كانت تحمل من ماء زمزم وتخبّر : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحملہ ، اس روایت سے ماہ زمزم کو دوسرے علاقوں میں لے جانے کا جواز بلکہ اس کا سنت مطلوبہ ہونا معلوم ہوا۔

زمزم کے معنی | بعض حضرات نے زمزم کے معنی کثرت کے بیان کئے ہیں ، اس مبارک کنویں کے بے حد و حساب پانی کی وجہ سے اس کا یہ نام رکھ دیا گیا ، ایک قول یہ ہے کہ یہ ”زمر“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی باندھنے اور روکنے کے ہوتے ہیں چونکہ جب چشمہ پھوٹا اس وقت ہاجرہ علیہا السلام نے پانی کو جمع رکھنے اور بہہ جانے سے محفوظ کرنے کے لئے مٹی کے ڈھیر سے روک قائم کر دی تھی اس لئے اس کو زمزم کہا جاتا ہے۔

ماء زمزم اور اس کی فضیلت | زمزم کی فضیلت متعدد روایات سے ثابت ہے ، معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ، فرماتے ہیں : ”خیر ماء علی وجه الارض ماء زمزم ، فیہ طعام الطعم وشفاء السقم الخ“ نیز سنن ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں : ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ماء زمزم لهما شرب لہ“

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲ م

۲۔ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي : ”لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۹) رقم ۹۶۳ - التبت مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۲۸۵) ، حمل ماء زمزم اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۵ ص ۲۲) ، باب الرخصة فی الخروج بماء زمزم میں یہ روایت آئی ہے ۱۲ مرتب ۳۔ زمزم کی وجہ تسمیہ سے متعلق اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھیے معجم البلدان للحموی (ج ۳ ص ۱۳۷-۱۳۸) ۴۔ علامہ ہیثمیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں : ”رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ ثقات“ جمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸۶) باب فی زمزم ۱۲ م

۵۔ (ص ۲۷) باب الشرب من زمزم ۱۲ م

۶۔ شیخ محمد فؤاد عبد الباقي ”سنن ابن ماجہ“ پر اپنی تعلیقات میں نقل کرتے ہیں : (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

زمزم پینے کے آداب | زمزم پینے کے آداب میں سے یہ ہے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کر کے دائیں ہاتھ سے تین سانس میں پیئے اور ہر دفعہ کے شروع میں بسم اللہ کہئے اور سانس لینے پر الحمد للہ کہئے اور زمزم خوب پیٹ بھر کر پیئے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں : « إذا شربت منها فاستقبل القبلة واذكر اسم الله وتنفس ثلاثاً وتضع منها فإذا فرغت منها فاحمد الله فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : آية بيننا وبين المنافقين أنهم لا يتصلعون من زمزم »

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

« قال السيوطي في حاشية الكتاب : هذا الحديث مشهور على الألسنة كثيراً واختلف الحفاظ فيه ، فمنهم من صححه ومنهم من حسنه ومنهم من ضعفه ، والمعتمد الأول . وفي الزوائد : هذا إسناد ضعيف لضعف عبد الله بن المؤمل وقد أخرجه الحاكم في المستدرک من طريق ابن عباس ، وقال : هذا حديث صحيح الإسناد . قال السندی : قلت : وقد ذكر العلماء أنهم جربوه فوجدوه كذلك ، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۸۸) رقم ۳۶۲ ) باب الشرب من زمزم -

چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے نقل کیا ہے کہ عبد اللہ بن مبارکؒ نے قیامت کے دن کی پیاس سے بچنے کی نیت سے ماء زمزم پیا تھا اور امام شافعیؒ نے اس لئے پیا تھا کہ تیر اندازی میں ان کا نشانہ صحیح ہو جائے فکان یصیب فی کل عشرة تسعة ، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں : « ولا یحصى کم شربه من الائمة لأمرنا الوها » اور خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں : « وأنا شربته فی بدایة طلب الحديث ، أن یرزقنی الله حالة الذهیب فی حفظ الحديث ، ثم حججت بعد مدة لقرب من عشرين سنة وأنا أجد فی نفسی المزید علی تلك الرتبة فسألت رتبة أعلى منها ، وأرجو الله أن أنال ذلك منه »۔

خود شیخ ابن ہمامؒ اپنے بارے میں لکھتے ہیں : « والعبد الضعیف یرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفاء علی حقيقة الإسلام معها » تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۱۸۸) قبیل فصل فان لم یخل المعزم مكة وتوجه إلى عرفات - ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۸۸)

۱۷ سیراب ہونا ۱۲ م

۱۸ دیکھئے مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۱۸۸) الشرب من زمزم وآدابه - سنن بیہقی (ج ۵ ص ۱۸۸) باب سقاية الحاج والشرب منها ومن ماء زمزم ۱۲ م



جہاں تک کھڑے ہو کر زمزم پینے کا تعلق ہے سو شرب قائم کی ممانعت سے متعلقہ مطلق روایات کا تقاضا تو یہ ہے کہ قیاماً شرب زمزم بھی ممنوع یا مکروہ ہو چنانچہ اس کی کراہت یا عدم کراہت محل کلام ہے لیکن راجح یہ ہے کہ شرب زمزم قائماً بلا کراہت جائز ہے مگر مستحب نہیں اور بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”شرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائماً من زمزم“ بیان جواز یا هجوم وغیرہ کے عذر پر محمول ہے۔

زمزم پینے کے بعد یہ دعا پڑھے ”اللہم اِنِّی اَسْئَلُکَ عِلْمًا نَافِعًا وَرِزْقًا وَاسِعًا وَشِفَاءً مِنْ کُلِّ دَاءٍ“

**ایک اہم مسئلہ** | زمزم کے پانی سے وضو یا غسل کرنا بہتر نہیں البتہ اگر پاک بدن والا برکت حاصل کرنے کی نیت سے غسل کرے یا وضو کرے تو جائز ہے، محققین نے لکھا ہے کہ بے وضو کو اس سے وضو کرنا بلا کراہت جائز ہے، البتہ جنبی کو اس سے غسل نہ کرنا چاہئے۔ نیز زمزم سے

۱۔ ان روایات اور ان سے متعلقہ بحث کے لئے دیکھیے فتح الباری (ج ۱۰ ص ۸۷) باب الشرب قائماً، کتاب الاشریۃ ۲۱۲  
۲۔ چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں، ”والحاصل ان انتفاء الکراہۃ فی الشرب قائماً فی ہذین الموضعین محل کلام فضلاً عن استحباب القیام فیہما ولعل الاوجه عدم الکراہۃ ان لم نقل بالاستحباب کمافی رد المحتار (ج ۱ ص ۹)، مطلب فی مباحث الشرب قائماً، کتاب الطہارۃ (۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۸۷) کتاب الاشریۃ، باب الشرب قائماً ۱۲ م

۴۔ فانہ کان یفعل الشئ للبیان مرة أو مرات ویواظب علی الافضل کما فی فتح الباری (ج ۱۰ ص ۸۷) ۲۱۲  
۵۔ کما فی خصائل نبوی (ص ۱۵۶)۔ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ نے یہاں شرب زمزم قائماً کو افضل قرار دیا ہے فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے ہو کر پانی پینے کی ممانعت بھی آئی ہے اس بناء پر بعض علماء نے زمزم پینے کو بھی اس ممانعت میں داخل فرما کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس نوش فرمانے کو (جس کا ذکر حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آیا ہے) ازدحام کے عذر یا بیان جواز پر حمل بیان فرمایا ہے، لیکن علماء کا مشہور قول یہ ہے کہ زمزم اس نہی میں داخل نہیں اس کا کھڑے ہو کر پینا افضل ہے۔ خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی (ص ۱۵۵ و ۱۵۶) باب ما جاء فی صفة شرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

مرتب عفی عنہ

۶۔ مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۴۳) ماء زمزم لما شرب له ۱۲ م

استنجا کرنا یا بدن یا کپڑے سے نجاستِ حقیقیہ دور کرنا حرام و مکروہ ہے۔ واللہ اعلم وعلیہ  
 اتم وأحکم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

هذا آخر ما أردنا إيرادہ من شرح أبواب الحج فله الحمد وله المثنة. وذلك  
 بيوم الخميس ۲۴ من شعبان المعظم ۱۴۰۷ھ الموافق ۲۵ من أبريل ۱۹۸۷م، بعد  
 ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء شرح هذه الأبواب، واللہ الموفق لإكمال شرح بقية  
 الكتاب، والمحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وعلى رسوله أفضل الصلوات والتسليمات  
 وعلى آله وأصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات.

لہ زبدۃ المناسک (ص ۱۳۵) بحوالہ غنیۃ المناسک، نیز دیکھیے رد المحتار (۲۵/۲۷۵) مطلب فی  
 کراہۃ الاستنجاء بماء زمزم۔ کتاب الحج ۱۲ مرتب عفی عنہ

# أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

## بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنْ التَّمَنِّيِ لِلْمَوْتِ

عن حارثة بن مضرب قال: دخلت على ختاب وقد اکتوی فی بطنه علاج بالکئی کی شرعی حیثیت | حدیث باب میں "قد اکتوی" کے الفاظ علاج بالکئی کے جواز پر دال ہیں حالانکہ متعدد روایات میں اس سے روکا گیا ہے۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ نہی عن الکئی کی روایات منسوخ ہیں اور یہ نہی شروع سلام میں تھی جبکہ لوگ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ شفا صرف داغنے میں ہے یا اس سبب شفا کے بجائے

۱۵ جنائز "جنائزہ" کی جمع ہے جو "جَنَزٌ جَنَازٌ" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں پھیلا۔ لفظ "جنائزہ" جم کے کسرہ اور فتح کے ساتھ "میت" کو کہتے ہیں والکسر اضعاف، ایک قول یہ ہے کہ جنائزہ فتح کے ساتھ میت کو کہتے ہیں، کسرہ کے ساتھ اس تحت کو جس پر میت ہو، اور ایک قول اس کے برعکس ہے یعنی فتح کے ساتھ وہ تحت جس پر میت موجود ہو اور کسرہ کے ساتھ میت۔ جم فتح اور کسرہ صرف مفرد میں ہے، جمع کے صیغہ میں جم کا فتح متعین ہے۔ دیکھئے المجموع (ج ۵ ص ۹۳)۔ الکوکب الدرری (ج ۲

۱۱۲)۔ لسان العرب (ج ۵ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب

۱۶ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۴) کتاب العرضی، باب نہی تمنی المریض الموت۔ و مسلفی

بیحد (ج ۲ ص ۲۴۲) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب کراهة تمنی الموت لضرر نزل به ۱۲ مرتب

۱۷ اکتوی اکتواءً : داغنا ۱۲

۱۸ مثلاً :

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: الشفاء فی ثلاثة: ربة غسل، وشروطه محجم، وکیة نار، وأنهی أمتی عن الکوی" امام بخاری نے یہ روایت دو طریقوں سے نقل کی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۵۵۵) کتاب الطب، باب الشفاء فی ثلاث -

"عن عمران بن حصین قال: نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الکئی، فاکتوینا، فما أفلحن ولا أنجحن بإسقاط الف المتکلم فی الموضعین) سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۴) کتاب الطب، باب فی الکئی - نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ج ۲ ص ۲۴۹) باب الکئی - نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۴۹) أبواب الطب، باب ماجاء فی کراهیة الکئی ۱۲ مرتب



سبقت شانی مانتے تھے پھر جب لوگوں کے قلوب و اذہان میں عقائد اسلام راسخ ہو گئے تو اس کی اجازت دیدی گئی۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ احادیث نہیں ”کی بسود الاعتقاد“ پر محمول ہیں۔ ورنہ صحت عقیدہ کے ساتھ علاج بالکتی میں نہ پہلے کوئی حرج تھا، نہ اب ہے۔

بعض نے کہا کہ احادیث نہیں تحریم پر نہیں بلکہ ارشاد پر محمول ہیں جبکہ احادیث اباحت رخصت پر<sup>۱۷</sup> احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ شریعت کی نظر میں علاج بالکتی پسندیدہ نہیں اس لئے کہ یہ تعمق فی العلاج ہے اور توکل کے مناسب یہ ہے کہ

۱۷ اس کی تائید صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے ہوتی ہے: «عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن کان فی شیء من أدعیاتکم شفاء فی شرطة محجم أو لدغة بنار، وما أحب أن أکتوی» (ج ۲ صفحہ ۱۲۷) کتاب الطب، باب من اکتوی أو کوی غیرہ وفضل من لم یکتو۔ ۱۲ مرتب  
۱۸ مثلاً چند احادیث اباحت یہ ہیں:

(۱) حارثہ بن مضرب کی حدیث باب۔

(۲) سنن ابی داؤد میں حضرت جابر کی روایت: «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ من رمیتہ» (ج ۲ صفحہ ۵) کتاب الطب، باب فی الکتی۔

(۳) سنن ترمذی میں حضرت انس کی روایت: «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن زرارۃ من الشوکۃ (داء حمرة تعلق الجسد)» (ج ۲ صفحہ ۳۷)۔ أبواب الطب، باب ما جاء فی الرخصة فی ذلك۔ اور سنن ابن ماجہ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: «أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ فی الحبل» (صفحہ ۲۷) باب من اکتوی۔

(۴) «عن جابر قال: مرض أبی بن کعب مرضاً، فأرسل إلیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم طیباً فکواه علی الحبل» سنن ابن ماجہ (صفحہ ۲۷) باب من اکتوی ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ  
۱۹ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدتی (ج ۲ صفحہ ۱۷)۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ احادیث نہیں اس صورت پر محمول ہیں جبکہ کی ضروری نہ ہو۔ قالہ أبو الطیب۔  
دیکھئے کوكب (ج ۲ صفحہ ۱۷) ۱۲

علاج تو اختیار کیا جائے لیکن اس میں تعمق نہ ہو بلکہ طلب میں اجمال سے کام لیتے ہوئے اللہ پر بھروسہ ہونا چاہئے جبکہ اہل عربؓ کئی پر حد سے زیادہ اعتماد کرتے تھے اور کہتے تھے ”آخر الداء الکی“ اس لئے شریعت میں علاج بالکی سے احتراز کو پسندیدہ قرار دیا گیا، اس کے علاوہ کئی میں مریض کیلئے الم شدید یقینی ہے اور شفا موہوم ہے، علاج بالکی کے شریعت کی نگاہ میں پسندیدہ نہ ہونے کی یہی وجہ ہے، جہاں تک علاج بالکی کے نفس جواز کا تعلق ہے اُس میں شبہ نہیں، اگرچہ اولیٰ نہیں چنانچہ جن روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کا کئی سے علاج کرنے یا کروانے کا ذکر ہے وہ سب جواز ہی پر محمول ہیں۔ ممکن ہے کہ دوسرے علاجوں سے فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے وہاں بدرجہ بھجوری کی کو اختیار کیا گیا ہو۔ بہر حال علاج بالکی سے حتی الامکان احتراز بہتر ہے۔

ہمارے زمانہ میں آپریشن علاج بالکی ہی کی حیثیت رکھتا ہے لہذا اس کو بھی بغیر ضرورتِ شدیدہ کے اختیار نہ کرنا چاہئے

لَوْلَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَانَا - أَوْ نَهَى - أَنْ نَتَمَتَّى الْمَوْتَ لَتَمَتَّيْنَا

اس سے معلوم ہوا کہ موت کی تمت کرنا جائز نہیں، کتبِ حدیث میں اس صفوں کی اور بھی روایات آئی ہیں، مثلاً: بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ”وَلَا يَتَمَتَّى أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ إِمَّا مُحْسِنًا فَلَعَلَّه أَنْ يَزِدَّادَ خَيْرًا وَإِمَّا مُسِيئًا فَلَعَلَّه أَنْ يَسْتَعْتَبَ“ اور سلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: ”لَا يَتَمَتَّى أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ وَلَا يَدْعُو بِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُ، إِنَّهُ إِذَا مَاتَ أَحَدُكُمْ انْقَطَعَ عَمَلُهُ، وَإِنَّهُ لَا يَزِيدُ الْمُؤْمِنَ عَمَلًا إِلَّا خَيْرًا“

۱۷ حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امتِ محمدیہ کے ان ستر ہزار آدمیوں کے اوصاف ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں جو بغیر حساب کے جنت میں داخل کئے جائیں گے:

”هُمْ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْقُونَ وَلَا يَنْتَطِرونَ، وَلَا يَكْتُونُ، وَعَلَى رُءُوسِهِمْ يَتَوَكَّلُونَ“ دیکھیے صحیح بخاری (ج ۲ صفحہ ۸۵)

باب من أكلوا أو كوى غيره وفضل من لم يكتو، كتاب الطب ۱۲ مرتب

۱۸ نفی بمعنی النہی ۱۲

۱۹ دیکھیے (۱۵، ۸۴) کتاب العرضی، باب نفی ثمنی الریض الموت ۱۲

۲۰ دیکھیے (ج ۲ صفحہ ۸۴) کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب کراہۃ تمی الموت لصغر

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کی ایک روایت سے تو تمنی موت کا پسندیدہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ نقل کرتے ہیں: "أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ"۔  
 اس کا جواب یہ ہے کہ تمنی اگر دنیوی ضرر کی وجہ سے ہو تو وہ جائز نہیں اگر اخروی ضرر کی وجہ سے ہو مثلاً اس کو اپنے ایمان کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو تمنی موت میں کوئی حرج نہیں۔  
 اس کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَتَمَنَّى أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ لِيُفْرَّ نَزْلَ بِهِ" معلوم ہوا کہ نبی عن تمنی الموت اپنے اطلاق پر نہیں بلکہ وہ ضرر دنیوی کے ساتھ مخصوص ہے، اگر دین کی حفاظت کے خیال سے موت کی تمنا کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ وہ مندوب ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَثِّ عَلَى الْوَصِيَّةِ

عَنْ أَبِي عَمْرٍاءَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا حَقَّ امْرَأَتِي مُسْلِمُ بَيْتِ لَيْلَتَيْنِ وَلَهُ شَيْءٌ يَوْصِي فِيهِ إِلَّا وَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ" حدیث کا مطلب جمہور کے

۱۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۳۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب من احب لقاء الله احب الله لقاءه ۱۲ م

۲۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۳۳) باب کراهة تمنی الموت لیسفر نزل به۔

اس روایت میں آگے یہ الفاظ ہیں: "فَإِنْ كَانَ لَا بَدَّ مُتَمَنِّيًا فَلْيَقُلْ: اللَّهُمَّ أُحْيِنِي مَا كَانَتْ الْحَيَاةُ خَيْرًا

لِي وَتَوَفَّنِي إِذَا كَانَتْ الْوَفَاةُ خَيْرًا لِي" ۱۲ م

۳۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے مرتبة المفاتيح (ج ۴ ص ۲۰۱) باب تمنی الموت، الفصل الاول ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب عفا الشرح ۱۲ م

۵۔ "وصیت" وصی: الشیءُ به یوصی وصیاً: متصل ہونا، وصی الشیءُ بآخر: ملانا۔ وصیت کی جمع "وصایا" آتی ہے اور اصطلاح میں "تملیک مضاف الی ما بعد الموت" کما فی "قواعد الفقہ" (ص ۵۴۴)

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "وسمیت وصیة لأنه وصل ما كان في حياة بهما بعده" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۰۱)

۶۔ کتاب الوصیة ۱۲ مرتب

۷۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۲) فاتحة کتاب الوصایا۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳۵۹ و ۳۶۰) اول کتاب الوصیة ۱۲ م



نزدیک یہ ہے کہ جس شخص کے پاس کوئی ودیعت ہو یا اس کے ذمہ کوئی دین ہو یا حق واجب ہو خواہ حق اللہ ہو یا حق العبد، حق وارث ہو یا حق غیر اس کے لئے واجب ہے کہ وہ اس کے بارے میں وصیت کر لے، اگر کسی قسم کا کوئی حق اس کے ذمہ نہ ہو تو وصیت واجب نہیں۔

پھر داؤد ظاہریؑ کے نزدیک وہ اقرباء جو اس کی میراث کے حقدار نہیں ان کے لئے بہر صورت وصیت واجب ہے، مسروقؒ، طاؤسؒ، ایاسؒ، قتادہؒ اور ابن جریرؒ کا بھی یہی قول ہے، ان حضرات کا استدلال باری تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے »كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ<sup>۱</sup>« نیز حدیث باب سے بھی ان کا استدلال ہے۔

جمہور کے نزدیک اقرباء کے لئے بغیر حق واجب کے وصیت واجب نہیں۔ ائمہ اربعہ، سفیان ثوریؒ، شعبیؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا یہی مسلک ہے۔

جہاں تک آیت کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک منسوخ ہے، اس لئے کہ میراث کا حکم نازل ہونے سے قبل وصیت واجب تھی، جب میراث کا حکم آگیا تو وصیت کی ضرورت باقی نہ رہی، آیت کے منسوخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں »وصیت للوالدین« کا بھی ذکر ہے اور والدین کے لئے اب وصیت بالاجماع جائز نہیں اس لئے کہ وہ ورثہ میں داخل ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے »لَا وَصِيَّةَ لِّلْوَارِثِ<sup>۲</sup>« معلوم ہوا کہ »كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ« والی آیت، آیت میراث سے منسوخ ہے۔

۱۔ وصیت کیا کیسے لکھا جائے؟ اور کیسے مرتب کیا جائے؟ اس کا تفصیلی اور تسلی بخش طریقہ مرشدی دینی حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالحی حبیبی قدس سرہ نے اپنی مفید کتاب »احکام میت« (ص ۱۸۰ تا ۱۸۱) باب ہفتم میں لکھ دیا ہے، فالجہ فائدہ مہم۔ ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۱ پ - ۱۲

۳۔ دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۳۳۷) کتاب الوصایا، باب ابطال الوصیۃ للوارث۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۳۹۹) کتاب الوصایا، باب ماجاء فی الوصیۃ للوارث۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۳۳۷) أبواب الوصایا، باب ماجاء لا وصیۃ للوارث۔ سنن ابن ماجہ (ص ۳۳۷) أبواب الوصایا، باب لا وصیۃ للوارث ۱۲ م

۴۔ یعنی »يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْإُنثَىٰ« الآية، سورۃ نسا، آیت ۱۱ پ - ۱۲ م

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہی روایت مسلم شریف میں بھی آئی ہے جس میں روایت کے الفاظ یہ ہیں : « ماحق امرئ مسلم له شئ يريد أن يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده » اس میں « له شئ يريد أن يوصي فيه » کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حکم اُس شخص کے ساتھ خاص ہے جو وصیت کرنا چاہتا ہو، اگر وصیت کا حکم واجب ہوتا تو اس کو ارادہ کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا۔

واضح رہے کہ جمہور کے نزدیک غیر وارث کے لئے اگرچہ وصیت واجب نہیں لیکن مستحب بہر حال ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ما جاء في الوصية بالثلث والرابع

عن سعد بن مالك ..... أوص بال عشر، فماتت أنا فصة حتى قال : أوص بالثلث، والثلث كثير « ہر آدمی کو اپنے مال کے ایک تہائی میں وصیت کرنے کا اختیار ہے، البتہ

۱۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۹۵) کتاب الوصیۃ ۱۲

۲۔ باب متعلقہ مذکورہ تفصیل کیلئے دیکھئے تكملة فتح الملہم لأستاذنا المحترم صاحب الأمانی دام أقبالہم (ج ۲ ص ۹۵۹) کتاب

الوصیۃ ۱۲

۳۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۴۱) کتاب الجنائز، باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن ابی خولة - و (ج ۱ ص ۲۸۲ و ص ۲۸۳) کتاب الوصایا، باب أن یترك ورثته أغنیاء خیر من أن یتكفوا الناس و باب الوصیۃ بالثلث - و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳۹۹ و ص ۴۰۰) کتاب الوصیۃ - والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۲۹ و ص ۱۳۰) کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث - و أبو داؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۲۹۵) کتاب الوصایا، باب ما جاء فیما لا یجوز للموصی فی مالہ - و ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۹) أبواب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ مرتب ۵۔ واضح رہے کہ تہائی مال سے مراد یہ ہے کہ تجزیہ و تحفین اور قرض کی ادائیگی کے بعد جو ترکہ بچے اس کے ایک تہائی میں وصیت نافذ ہوگی نہ کہ کل مال کے ایک تہائی میں۔ دیکھئے المبسوط للرخسی (ج ۲ ص ۲۳۷) کتاب الوصایا۔

پھر اگر کسی نے ورثہ کی موجودگی میں ثلث سے زیادہ کی وصیت کی تو وہ نافذ نہ ہوگی، الایہ کہ وہ ورثہ اجازت دیں، بشرطیکہ

ان میں کوئی بچہ یا مجنون نہ ہو۔ تكملة فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۰۷) باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وصیت ایک تہائی سے بھی کم مال کی ہو خواہ اس کے ورثہ اغنیاء ہوں یا فقراء۔ جبکہ شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے ورثہ فقراء ہوں تب تو وصیت کا ایک تہائی سے کم ہونا بہتر ہے اور اگر اس کے ورثہ اغنیاء ہوں تو ایک تہائی کی وصیت بہتر ہے۔

واضح رہے کہ تہائی مال کی وصیت کے بارے میں مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ موصی کے ورثہ موجود ہوں، اگر موصی کا کوئی وارث ہی نہ ہو نہ ذوی الفروض میں سے، نہ عصبات میں سے، نہ ذوی الارحام میں سے، تو حنفیہ کے نزدیک تہائی مال سے زیادہ کی بھی وصیت درست ہے یہاں تک کہ کل مال کی وصیت بھی درست ہے۔ مسروق، شریک، حسن بصری اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے، امام مالکؒ اسے ثلاث سے کم کی تحدید مختلف حضرات سے مختلف منقول ہے:

حضرت ابو بکر صدیقؓ کے بارے میں قتادہؒ سے مروی ہے: «أَنَّ أَبَا بَكْرٍ أَوْصَى بِالْخُمْسِ وَقَالَ: أَوْصِي بِمَا رَضِيَ اللَّهُ بِهِ لِنَفْسِهِ، ثُمَّ تَلَا: وَعَلَّمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ» قتادہؒ حضرت عمرؓ کے بارے میں بھی نقل کرتے ہیں: «وَأَوْصَى عُمَرُ بِالرَّيْعِ»

حادث حضرت علیؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا «لَا أُنْ أَوْصِي بِالْخُمْسِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَوْصِيَ بِالرَّيْعِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَوْصِيَ بِالثَّلَاثِ، وَمَنْ أَوْصِيَ بِالثَّلَاثِ فَلَمْ يَتْرِكْ شَيْئًا»

مذکورہ تینوں آثار کے لئے دیکھیے مصنف عبدالرزاق (ج ۹ ص ۶۶۹، رقم ۱۶۳۶۳ اور ۱۶۳۶۱)

کتاب الوصایا، کم یوصی الرجل من ماله۔

«عَنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: كَانَ السُّدُسُ أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ الثَّلَاثِ»

بعض نے عشرہ کی تحدید کی ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے ایک آدمی سے فرمایا: اوص

بالعشر

ان دونوں آثار کے لئے دیکھیے سنن دارمی (ج ۲ ص ۱۱۱، رقم ۳۲۰۵ و ۳۲۰۶) کتاب الوصایا،

باب الوصیۃ بأقل من الثلث۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ جس شخص کے پاس مال کم ہو اور اس کے ورثہ بھی موجود ہوں تو اس کو چاہئے کہ وصیت نہ کرے کافی العمدۃ (ج ۱ ص ۱۲) کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث۔ واللہ اعلم۔ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۵ کافی الدر المختار و رد المحتار۔ (ج ۶ ص ۶۵۱ و ۶۵۲، طبع ایچ ایم سعید کمپنی) کتاب الوصایا ۱۲ م

۲۶ کافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۱) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

۲۷ کافی الدر المختار و رد المحتار (ج ۶ ص ۶۵۱) کتاب الوصایا ۱۲ م



اور امام اسحقؒ کا بھی ایک ایک قول اسی کے مطابق ہے۔

حدیث باب میں ”والثلاث کثیر“ کے تین مطلب ہو سکتے ہیں :

(۱) ثلاث وصیت کا وہ انتہائی درجہ ہے جو جائز ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ اس سے کم کیا جائے

(۲) وصیت بالثلاث یا تصدق بالثلاث بھی اکمل ہے یعنی ”کثیراً حیرہ“

(۳) ثلاث بھی کثیر ہے قلیل نہیں ہے۔

ان تینوں مطالب میں سے حنفیہ نے پہلے کو اور شافعیہ نے تیسرے مطلب کو ترجیح دی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے حنفیہ کے مطلب کی تائید ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں :

”لو أن الناس غنوا من الثلاث إلى الأربع فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : الثلاث ،

والثلاث کثیر“ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وصیت میں ثلاث سے کمی کرنا مستحب ہے کما بیننا

آنفاً۔ واللہ اعلم (از مرتبہ عفا اللہ عنہ)

## باب ماجاء فی تلقین المریض عند الموت والدعاء له

عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لقنوا موتاكم لا اله الا الله

یہاں دو سکتے ہیں :

ایک مسئلہ تلقین قبیل الموت کا۔ دوسرا تلقین عند القبر کا۔

تلقین قبیل الموت | جب کسی پر موت کے اثرات ظاہر ہونے لگیں تو اس کو کلمہ شہادت کی

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے حمۃ القاری (ج ۸ ص ۹) کتاب الجنائز، باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ

وسلم سعد بن خولہ ۱۲ م

۲۔ دیکھئے تلمذ فتح الملہم (ج ۲ ص ۲) باب الوصیۃ بالثلاث ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

کہ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲) کتاب الجنائز۔ والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹ و ۲۵۸)

کتاب الجنائز، باب تلقتین المیت۔ وأبو داود فی سننہ (ج ۲ ص ۲۴۴) کتاب الجنائز، باب فی

التلقین۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۲) أبواب ماجاء فی الجنائز، باب ماجاء فی تلقین المیت

لا اله الا الله۔ ۱۲ مرتب

تلقین کرنا مستحب ہے، حدیث باب کا یہی مطلب ہے، اس لئے کہ ”لقنوا موتاكم“ ”لقنوا من قرب موته“ کے معنی میں ہے کافی الہدایۃ مع شرحہ فتح القدیر (ج ۲ ص ۶۸، باب الجنائز) جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے پاس موجود لوگ بلند آواز سے کلمہ شہادت پڑھیں، اس کو پڑھنے کا حکم نہ دیا جائے، اس لئے کہ وہ بڑے کٹھن لمحات ہوتے ہیں حکم دینے کی صورت میں نہ جانے اس کے منہ سے کیا نکل جائے۔ پھر جب وہ ایک دفعہ کلمہ پڑھ لے تو یہ کوشش نہ کی جائے کہ وہ برابر کلمہ پڑھتا رہے، اس لئے کہ مقصود تو محض یہ ہے کہ اسے ”من کان آخر کلامہ: لا إله إلا الله، دخل الجنة“ کی فضیلت حاصل ہو جائے جب اس نے کلمہ پڑھ لیا تو اسے یہ فضیلت حاصل ہو گئی اس لئے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ کلمہ پڑھنے کے بعد کوئی دنیوی بات چیت کر لے تو دوبارہ تلقین مستحب ہے۔

تلقین عند القبر | حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایۃ کے مطابق تلقین عند القبر نہیں کی جائے گی۔

۱۔ وقیل: وجوباً، فی القنیۃ: وکذا فی النہایۃ عن شیح الطحاوی: الواجب علی إخوانہ وأصدقائه أن یلقنوه اھ قال فی النہر: لکنہ تجوز لما فی الدرایۃ من أنه مستحب بالإجماع ھ۔ فتنبہ۔ أنظر الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷) باب صلوۃ الجنائز، مطلب فی تلقین المحتضر الشہادۃ ۱۲ مرتب

۲۔ الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷ و ۵۸) ۱۲ م

۳۔ رواہ معاذ بن جبل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، كما فی سنن أبی داود (ج ۲ ص ۳۷۷) کتاب الجنائز، باب فی التلقین۔

ابن ابی حاتم نے ابو زرہؓ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو لوگوں نے انہیں تلقین کرنے کا ارادہ کیا اور حضرت معاذؓ کی حدیث مذکور کا ذکر کرنے لگے تو اس پر ابو زرہؓ نے ان کو حضرت معاذؓ کی مذکورہ روایت اپنی سند سے بیان کی اور حدیث بیان کرتے کرتے ”لا إله إلا الله“ پر پہنچے تو اس کو پڑھ کر فارغ ہی ہوئے تھے کہ ان کی روح نکل گئی۔ کہا فی فتح الملہم (ج ۲ ص ۶۶)، أوائل کتاب الجنائز، ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ اسی باب میں حضرت عبداللہ بن المبارکؓ کے بارے میں مروی ہے ”أنہ لما حضرته الوفاۃ جعل رجل یلقنہ لا إله إلا الله، وأكثر علیہ، فقال له عبد الله: إذا قلت مرة فأنا على ذلك ما لم أتكلم بکلام ۱۲ م

۵۔ کافی الدر المختار و رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷) باب صلوۃ الجنائز، مطلب فی التلقین بعد الموت۔ اس مقام پر رد المحتار میں ہے کہ اگر کسی نے تلقین عند القبر کی تو اس کو روکا نہیں جائیگا، شامی میں شرح منیہ کے حوالہ سے تلقین بعد الدفن سے نہ روکنے کی یہ وجہ بیان کی گئی ہے ”لأنه لا ضرر فیہ، بل فیہ نفع، فإن المیت یتأنس بالذکر علی ما ورد فی الآثار“ ۱۲ مرتب

امام احمد کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں ”ما رأيت أحداً يفعل هذا إلا أهل الشام“ گویا ان حضرات کے نزدیک حدیث باب ”لقنوا موتاكم“ معنی مجازی پر محمول ہے اور اس سے صرف تلقین المحتضر مراد ہے نہ کہ تلقین عند القبر۔ شرح منیہ میں اس روایت کو مجازی معنی پر محمول کرنے کو مسلک جمہور قرار دیا گیا ہے۔<sup>۱۵</sup>

صاحب کفایہ نے عدم تلقین عند القبر کی یہ دلیل بیان کی ہے ”لا فائدة في التلقين بعد الموت لأنه إن مات مومنًا فلا حاجة إليه وإن مات كافرًا فلا يفيد التلقين“۔<sup>۱۶</sup>  
لیکن شیخ زاہد صفار نے ”لقنوا موتاكم“ کو اپنے معنی حقیقی پر محمول کرتے ہوئے تلقین عند القبر کو اہل سنت کا مسلک قرار دیا ہے اور عدم تلقین کو معتزلہ کا مسلک کہا ہے اس لئے کہ تلقین کی صورت میں یہ ماننا پڑیگا کہ قبر میں اللہ تعالیٰ مُردے کی روح کو لوٹا دیتے ہیں جبکہ معتزلہ اس اعادۂ روح کے قائل نہیں۔<sup>۱۷</sup> نیز صاحب جوہرہ نے بھی تلقین عند القبر کو اہل سنت کے نزدیک مشروع قرار دیا ہے۔<sup>۱۸</sup>  
شیخ ابن ہمام نے بھی ”لقنوا موتاكم“ کے معنی حقیقی کو رائج قرار دیتے ہوئے تلقین عند القبر کو درست قرار دیا ہے۔<sup>۱۹</sup>

اکثر شافعیہ نے بھی تلقین عند القبر کو مستحب قرار دیا ہے، ابن الصلاح نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے شارح مسلم ابی کہتے ہیں ”ولا یبعد حمل حدیث الباب علی التلقین بعد الدفن“۔<sup>۲۰</sup>  
قائمین تلقین عند القبر کا ایک استدلال حضرت ابو امامہؓ کی روایت سے ہے، سعید بن عبد اللہ از دجی فرماتے ہیں: ”شهدت أبا أمامة وهو في النزع، فقال: إذا أنا مت فاصنعوا لي كما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: إذا مات أحد من إخوانكم فستقيم التراب على قبره فليقم أحدكم على“

<sup>۱۵</sup> کہا فی المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۵۶) فصل: فأما التلقين بعد الدفن ۱۲ م

<sup>۱۶</sup> کہا فی رد المحتار (ج ۱ ص ۵) مطلب فی التلقين بعد الموت ۱۲ م

<sup>۱۷</sup> کفایہ بہائش فتح القدير (ج ۲ ص ۶۶) باب الجنائز ۱۲ م

<sup>۱۸</sup> رد المحتار (ج ۱ ص ۵) مطلب فی التلقين بعد الموت ۱۲ م

<sup>۱۹</sup> فتح الملہم (ج ۲ ص ۶۶) کتاب الجنائز ۱۲ م

<sup>۲۰</sup> فتح القدير (ج ۲ ص ۶۶) باب الجنائز ۱۲ م

<sup>۲۱</sup> فتح الملہم (ج ۲ ص ۶۶) کتاب الجنائز ۱۲ م



رأس قبره ثم ليقل : يا فلان ابن فلانة، فإنه يسمعه ولا يجيب، ثم يقول : يا فلان ابن فلانة، فإنه يستوى قاعداً، ثم يقول يا فلان ابن فلانة، فإنه يقول : أرشدنا رحمتك الله، ولكن لا تشعرون، فليقل : اذكر ما خرجت عليه من الدنيا: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأنتك رضيت بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبياً، وبالقرآن إماماً، فإن منكراً ونكيراً يأخذ كل واحد منهما بيد صاحبه ويقول : انطلق بنا، ما نقعد عند من لقن حجتة، فيكون الله حجيجه دونهما، قال رجل : يا رسول الله، فإن لم يعرف أمته قال : فينسبه إلى حواء، يا فلان ابن حواء »

لیکن سلامہ ہاشمی جمع الزوائد میں اس روایت کو غفل کر کے فرماتے ہیں : « رواہ الطبرانی فی الکبیر، وفی إسناده جماعة لهم أعرافهم » البتہ حافظ ابن حجر اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں : « وإسناده صالح، وقد قواه الضياء فی أحكامه، وأخرجه عبد العزيز فی الشافی » علامہ نووی فرماتے ہیں کہ حضرت ابوامامہؓ کی روایت کی سند اگرچہ ضعیف ہے لیکن محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ فضائل اور ترغیب و ترہیب کے باب میں توسع سے کام لیا جاتا ہے بالخصوص جبکہ اس روایت کے شواہد بھی موجود ہیں مثلاً حدیث تثبیت اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی وصیت والی روایت جو دونوں کی دونوں صحیح السند ہیں۔

۱۔ (ج ۳ ص ۴۵) کتاب الجنائز، باب تلطین المیت بعد دفنه ۲۱۲

۲۔ دیکھئے التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۱۳)، تحت رقم (۱۶۱) کتاب الجنائز ۲۱۲

۳۔ دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۴۲) قبیل باب التعزیرة والبقاء علی المیت ۲۱۲

۴۔ رواہ أبو داؤد عن عثمان بن عفان قال : « کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا فرغ من دفن المیت وقف علیہ فقال : استغفروا لأخیکم واسألواہ بالتثبیت فإنه الآن یسئل » (ج ۲ ص ۴۵۹) کتاب الجنائز، باب الاستغفار عند القبر للمیت فی وقت الانصراف ۱۲ مرتب

۵۔ جس میں وہ فرماتے ہیں : « فإذا أنا مت فلا تصحبني نائحة ولا نار، فإذا دفنتوني فستوا على التراب سناً، ثم أقیموا حول قبری قدر ما تتجر من زور و یقسم لکم ہا حتی أستاذس بکم وأنظر ما إذا أراجع به رسل ربی »

صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱) کتاب الإیمان، باب کون الإسلام یهدم ما قبلہ، وكذلك الحج والہجرة ۱۲ مرتب

۶۔ حافظ ابن حجر نے زیر بحث روایت کے اور بھی شواہد ذکر کئے ہیں، دیکھئے التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۱۳) ۲۱۲

صاحبِ اعلام السنن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ اور جمہور کے مسلک کے مطابق ”لقنوا موتاکم“ کو معنی مجازی پر محمول کیا ہے، یعنی اس کو ”لقنوا من قرب موته“ کے معنی میں لیا ہے، اور اس معنی مجازی پر انہوں نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ صحیح ابن حبان میں یہ روایت ”من کان آخر کلامہ لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة“ کی زیادتی کے ساتھ آئی ہے جس سے معنی مجازی متعین ہو جاتے ہیں۔

جہاں تک تلقین بعد الدفن کا تعلق ہے اس کو علامہ عثمانی نے فی نفسہ مستحب قرار دیا، اس لئے کہ حضرت ابوامامہؓ کی روایت میں جو ”فلیقم أحدکم علی رأس قبرہ ثم لیقل.....“ کے الفاظ آئے ہیں وہ علی الاقل استحباب پر محمول کئے جائیں گے لیکن آگے وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ تلقین بعد الدفن آج کل روافض کا شعار بن چکی ہے اور اہل سنت نے اُسے ترک کر دیا ہے اس لئے اب تلقین نہ کی جائے گی لائن فیہ خوف التہمة، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اتقوا مواضع التہمة“ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید کے لئے بہر حال پیش کیا جاسکتا ہے، پھر اگر کسی موقع پر تہمت کا اندیشہ نہ ہو تو تلقین بعد الدفن اب بھی مستحسن ہوگی۔

یہ ساری بحث تلقین بعد الدفن متعلق تھی، جہاں تک دفن کے بعد قبر پر تھوڑی دیر بٹھرنے، میت کے لئے دعائے مغفرت کرنے اور قرآن شریف پڑھ کر ثواب پہنچانے کا تعلق ہے سو یہ سب کام مستحب ہیں، اس کے علاوہ قبر کے سر پر کھڑے ہو کر سورۃ بقرہ کی ابتدائی آیات ”وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ“ تک اور پانہنتی کی طرف سورۃ بقرہ کی آخری آیات ”أَمِنَ الرَّسُولُ“ سے ختم سورت

۱۔ کنز العمال میں یہ روایت صحیح ابن حبان ہی کے حوالہ سے اس طرح نقل کی گئی ہے: ”لقنوا موتاکم: لا إله إلا الله، فإنه من کان آخر کلامہ لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة يومًا من الدهر، وإن أصابه قبل ذلك ما أصابه“ (ج ۲۰ ص ۹۹، رقم ۲۸۴) ۱۲ مرتب

۲۔ رواہ البخاری فی تاریخہ، کافی کنوز الحقائق للناوی بہامش الجامع الصغیر للسيوطی (ج ۱ ص ۱۲)

۳۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۴) باب ما یلتن المحتضر الخ ۱۲ م

۴۔ دیکھئے فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص ۱۶) الباب الحادی والعشرون فی الجنائز، الفصل السادس فی القبر والدفن۔

فتاویٰ عالمگیری میں اسی مقام پر لکھا ہے ”قراءة القرآن عند القبور عند عهد رحمہ اللہ تعالیٰ لا تکر، ومشایخنا

رحمہم اللہ تعالیٰ أخذوا بقوله، وهل ینتفع به والمختار أنه ینتفع ۱۲ مرتب

تک پڑھنا مستحب ہے۔ واللہ اعلم۔ (تشریح الباب بزیادات کثیرہ من المرتب)

## باب ماجاء فی التشدید عند الموت

عن عائشہ قالت: ما أعبط أحدًا يموت بعد الذي رأيت من شدة موت رسول الله صلى الله عليه وسلم، بعض روايات سے معلوم ہوتا ہے کہ مومن کی روح بہت آسانی سے نکل جاتی ہے، اس طرح ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے۔  
اس کا جواب یہ ہے کہ مومن مرض کی شدت میں تو مبتلا کیا جاتا ہے لیکن اس کی روح آسانی کے ساتھ نکل جاتی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی مرض کی شدت تھی نہ کہ موت کی شدت۔ واللہ اعلم۔

## باب ماجاء أن المؤمن يموت بعرق الجبین

عن عبد الله بن بريدة عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: المؤمن

۱۰ معارف الحديث (ج ۳ ص ۸۵) "دفن کا طریقہ اور اس کے آداب" بحوالہ بیہقی شعب الایمان، عن عم رضی اللہ عنہ ۱۱۲ م  
۱۱ الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب شدة الموت ۱۱۲ م  
۱۲ مثلاً مسند احمد میں پرار بن عازبؓ کی ایک مرفوع روایت میں ہے: "ثم يحثي ملك الموت عليه السلام حتى يجلس عند رأسه، فيقول: أيتها النفس الطيبة، اخرجي إلى مغفرة من الله ورضوان، قال: فتخرج تسيل كما تسيل القطرة من في السقاء فيأخذها" اس روایت کے تحت شرح کرتے ہوئے علامہ ساعی فرماتے ہیں: "يريد خروج روحه بسهولة كسهولة تقطير الماء من فم القربة" دیکھئے الفتح الربانی لترتيب من الإمام أحمد بن حنبل الشيباني مع شرحه بلوغ الأمانی (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ما يراه المحتضر الخ رقم (۵۳) - ۱۲ مرتب

۱۳ احمد شاكر والى مصرى نسخہ میں اس باب پر یہی ترجمہ قائم کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۳ ص ۱۷۷) کتاب الجنائز، باب ۱۲۔ لیکن ہمارے پاس جو ہندوپاک کے نسخے ہیں ان میں اس باب پر کوئی ترجمہ قائم نہیں کیا گیا ۱۱۲ م  
۱۴ الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامة موت المؤمن - و ابن ماجہ (ص ۱۷۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء في المؤمن يخرج في النزع ۱۱۲ م



- یسوت بعرق الجبین، اس حدیث کے مطلب میں علماء کے کئی اقوال ہیں :
- (۱) عرق جبین کنایہ ہے اس مشقت سے جو مومن طلبِ رزقِ حلال کے لئے اٹھاتا ہے اور روایت کا مطلب یہ ہے کہ مومن زندگی بھر رزقِ حلال کمانے کی کوشش کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس کی موت آجاتی ہے، نیز عبادت کے لئے اس کے چہرے سے بھی کنایہ ہے۔
- (۲) موت کے وقت اپنی سیئات اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اکرام دیکھ کر جو بندہ پرندامت کی کیفیت طاری ہوتی ہے اس کی وجہ سے اُسے پسینہ آجاتا ہے۔
- (۳) مومن بندہ کی سیئات کو ختم کرنے یا اس کے درجات کو بلند کرنے کے لئے اس کے ساتھ قبضِ روح میں سختی کا معاملہ کیا جاتا ہے۔
- (۴) عرق جبین مؤمنانہ موت کی علامت ہے اگرچہ اس کی وجہ عقل سے نہ سمجھی جاسکے بلکہ

## باب (بلا ترجمہ)

عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على شاب وهو في الموت، فقال: كيف تجدك؟ قال: والله يا رسول الله، إني أرجو الله وإني أخاف ذنوبي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يجتمعان في قلب عبد في مثل هذا الموطن إلا أعطاه الله ما يرجو وآمنه مما يخاف، معلوم ہوا کہ خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں، احیاء العلوم میں حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ اگر بالفرض میدانِ حشر میں یہ ندا لگائی جائے کہ جنت میں سوائے ایک آدمی کے کوئی نہیں جائیگا تو مجھے یہ امید ہوگی کہ اس ایک آدمی کا مصداق میں ہی ہوں اور اگر پکارا جائے کہ جہنم میں سوائے

- ۱۔ مذکورہ تمام اقوال کے لئے دیکھئے نزهة الرجب للسیوطی وحاشیۃ السندی علی سنن النسائی (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامة موت المؤمن - نیز دیکھئے إنباح الحاجة علی سنن ابن ماجہ، (ص ۱۵) أبواب الجنائز، باب ما جاء في المؤمن يؤجر في التزعم ۱۲ م
- ۲۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۳۱۵) أبواب الزهد، باب ذكر الموت والاستعداد له ۱۲ م
- ۳۔ (ج ۴ ص ۱۶۵) كتاب الخوف والرجاء، باب بيان أن الأفضل هو غلبة الخوف أو غلبة الرجاء أو اعتداهما ۱۲ م

ایک آدمی کے کوئی داخل نہیں ہوگا تو مجھے یہ خوف ہوگا کہ وہ ایک آدمی میں ہی ہوں، شاید یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں بھی حجت و جہنم کا ذکر آیا ہے تنہا نہیں آیا بلکہ دونوں کا اکٹھا ذکر ہے تاکہ خوف اور رجاء دونوں کا ضروری ہونا معلوم ہو جائے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ موت کے قریب رجاء کا غلبہ مناسب ہے، اس لئے کہ اس سے محبت پیدا ہوتی ہے اور اس سے قبل خوف کا غلبہ مناسب ہے، اس لئے کہ اس سے شہوت کی آگ بجھ جاتی ہے اور دل سے دنیا کی محبت ختم ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

## باب ما جاء في كراهية النعي

عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إياكم والنعي فإن النعي من عمل الجاهلية «نعي» لغت میں موت کی خبر کو کہتے ہیں، یہاں اس سے نعی الجاہلیہ مراد ہے جس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ عرب میں جب کوئی بڑا آدمی مر جاتا یا قتل کر دیا جاتا تو وہ کسی آدمی کو گھوڑے پر سوار کر کے مختلف قبائل کی طرف بھیجتے تھے جو روتا جاتا تھا اور کہتا جاتا تھا «فعا فلانا» یعنی «انفع» مطلب یہ کہ اس کی وفات کی خبر کو ظاہر کرو، نیز عرب اپنے کسی بڑے آدمی کے مرنے پر نوحہ کرنے والیوں کو جب اپنے گھروں پر بلا کر ٹھہراتے تھے تو وہ نوحہ کرنے کے ساتھ نعی کا کام بھی انجام دیتی تھیں کہ ہرنئے آنے والوں کو روتے ہوئے اس آدمی کے مرنے کی خبر دیتی تھیں۔ جن روایات میں نعی کی ممانعت آئی ہے وہ مذکورہ نعی جاہلیت پر ہی محمول ہیں۔

۱۔ احیاء العلوم (ج ۲ ص ۱۱۱) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل هو غلبة الخوف أو غلبة الرجاء أو اعتدالهما ۱۲  
۲۔ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي: «لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی» سنن ترمذی (ج ۳ ص ۱۱۲) ۱۲

۳۔ نعی الناعی المیت نعیاً: أخبر بموته، وهو منعی۔ کذا فی المغرب (ج ۲ ص ۱۱۲) - ۱۲  
۴۔ نیز کہا جاتا تھا: «یا نعاء العرب» جس کا مطلب یہ ہوتا تھا «یا هذا الفع العرب» یا «یا هؤلاء النعوا العرب بموت فلان» - «یا نعیان العرب» کے الفاظ بھی آئے ہیں، اس صورت میں «نعیان» «ناعی» کی جمع ہوگی۔ اسی طرح «ناعیا فلان» اور «یانعا یا العرب» بھی کہا جاتا تھا تفصیل و تحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۵ ص ۳۲۴) ۱۲ مرتب

۵۔ مثلاً حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حدیث مذکور اور حضرت حذیفہ کی حدیث باب ۱۲

جہاں تک مطلق "نعمی" یعنی میت کے رشتہ دار اور اقارب و اصدقار کو موت کی خبر دینے کا تعلق ہے اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء أن الصبر عند الصدمة الأولى

عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الصبر في الصدمة الأولى  
یعنی صبر کی اصل فضیلت اول صدمہ کے وقت ہے اس لئے کہ مرورِ ایام کے ساتھ انسان کو صبر آتی جاتا

سہ چنانچہ وہ تمام روایات جن میں نعمی کا ثبوت ہے مطلق خبر ہی پر محمول ہیں، مثلاً :

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه، وخرج إلى المصلى فصلى بهم وكتبوا رباعاً "۔

نیز غزوہ موتہ میں حضرت زید بن عمارؓ وغیرہ کی شہادت کی خبر دینا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس میں بھی مطلق اخبار ہی ہے نہ کہ نعمی جاہلیت۔ چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے : " قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذها جعفر فأصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب وإن عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم لتذران ثم أخذها خالد بن الوليد من غير إمرة ففتح له "۔

مذکورہ دونوں روایات کے لئے دیکھتے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۷) کتاب الجنائز، باب الرجل ينغي إلى أهل الميت بنفسه۔  
نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے : " مات إنسان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوده فمات بالليل فدفنوه ليلاً، فلما أصبح أخبروه، فقال : ما منعكم أن تعلموني " الخ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) باب الإذن بالجنائز۔ ۱۲  
لہ نعمی سے متعلقہ بحث کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۹۱) باب الرجل ينغي إلى أهل الميت بنفسه۔

نعمی سے متعلق خلاصہ بحث کے طور پر حافظ نقل کرتے ہیں " قال ابن العربي : يؤخذ من مجموع الأحاديث ثلاث

حالات :

الأولى : إعلام الأهل والأصحاب وأهل الصلاح، فهذا سنة۔

الثانية : دعوة الحفل للمفاخرة، فهذا تکرہ۔

الثالثة : الإعلام بنوم آخر كالنياحة ونحو ذلك، فهذا يحرم۔

دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۹۳) باب الرجل ينغي الخ " مرتب

۳۳ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۷۱) كتاب الجنائز، باب زيارة القبور۔ ومسلم في صحيحه

(ج ۱ ص ۲۰۲) كتاب الجنائز، فصل الصبر عند الصدمة الأولى ۱۲ م



ہے اس کا اعتبار نہیں۔

یہاں صبر عند المصیبتہ کی حقیقت کو سمجھنا بھی ضروری ہے اس لئے کہ بسا اوقات لوگ اس کے بارے میں مغالطہ میں مبتلا رہتے ہیں اور بہت سی ایسی باتوں کو صبر کے منافی سمجھ لیتے ہیں جو دراصل صبر کے منافی نہیں۔

صبر کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں، ایک رضا بالقضاء، دوسرے جزع اختیاری سے احتراز۔ رضا بالقضاء کا طریقہ یہ ہے کہ یہ غور کرے کہ اللہ تعالیٰ حاکم بھی ہیں اور حکیم بھی، ان کے ”حاکم“ ہونے کا مقتضی یہ ہے کہ ہم ان کے ہر فیصلہ کو بے چون و چرا تسلیم کر لیں اور ان کے ”حکیم“ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا کوئی کام حکمت سے خالی نہ ہو، حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو فیصلہ فرمایا اس کا انہیں کلی اختیار ہے اور اس کے نتیجے میں ہمیں جس صدمہ کا سامنا کرنا پڑا وہ اگرچہ ہمارے لئے بظاہر ناگوار ہے لیکن ان کی حکمت کے بمقتضی اس میں یقیناً ہمارے لئے خیر ہوگا۔

صبر کے لئے دوسری بات جزع اختیاری سے احتراز ہے، دلی صدمہ اور تکلیف صبر کے منافی نہیں جیسا کہ ”الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ“ اُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَّ اُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْتَخِرُونَ“ سے اس کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں دل کی کیفیت سے قطع نظر صرف ”إِنَّا لِلَّهِ“ کہنے پر صلوات و رحمت کا وعدہ ہے، اسی طرح بکاء، غیر اختیاری بھی صبر کے منافی نہیں خواہ باوازا ہو یا بے آواز، معلوم ہوا کہ لوگوں کے درمیان جو یہ معروف ہے کہ باوازا رونا صبر کے منافی ہے درست نہیں۔

بعض بزرگوں کے بارے میں منقول ہے کہ جب انہیں اپنے بیٹے کی موت کی خبر ملی تو ”الحمد للہ“ کہا اور بالکل نہ روئے، بہت سے حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ یہ صبر کا اعلیٰ مقام ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ غلبہ حال پر محمول ہے ورنہ ہمارے لئے ”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ پر عمل کرتے ہوئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی لائق اتباع ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؑ کی وفات کا وقت قریب آیا تو آپ کی آنکھیں آنسو بہانے لگیں، اس وقت حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے آپ سے کہا:

”وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟“ فَقَالَ: يَا ابْنَ عَوْفٍ: إِنَّهَا رَحْمَةٌ، ثُمَّ أَتْبَعَهَا بِأُخْرَى، فَقَالَ:  
إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ وَالْقَلْبَ يَحْزَنُ وَلَا نَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبُّنَا، وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمَ  
لَمَحْزُونٌ ۝ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

## بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْبِيلِ الْمَيِّتِ

وَعَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبَّلَ عُمَانَ بْنَ مَطْعُونٍ وَهُوَ مَيِّتٌ، وَهُوَ  
بِئْسَى أَوْ قَالَ: عَيْنَاهُ تَذْرِفَانِ ”مَعْلُومٌ هُوَ أَنَّ مَيِّتَ كُوبُوسَ دِينَا جَازٍ فِي جَنَاحِهِ حَضْرَتُ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ  
سَعْدُ بَعْدُ تَابِتٌ فِيهِ أَنَّ هُنَّ نَبِيَّ كَرِيمٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِي وَفَاتِ كَعْدِ آفِ كُوبُوسَ دِيَا۔  
حَضْرَتِ عُمَانُ بْنُ مَطْعُونٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَضْرَاتِ صَحَابَةِ كَرَامٍ كَعْدِ دَرْمِيَانِ ائْتِيَا زِي حَيِّثُ كَعْدِ حَالِ  
تَحَّى اَن كُوبُ نَبِيَّ كَرِيمٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَعْدِ رَضَاعِي بَحْثَانِي هُونِ كَعْدِ شَرَفِ حَاصِلِ هُ، يِه سَابِقِينَ فِي اَلْاِسْلَامِ  
مِي سَعْدِ هِي تِيرَه اَدْمِيُول كَعْدِ اِسْلَامِ آئِي: اَنَّهُسِي هَجْرَتِ اِلِي الْمَدِينَةِ سَعْدِ پَهْلِي هَجْرَتِ اِلِي الْحَبَشَةِ  
كِي سَعَادَتِ حَالِ هُونِي، غَزْوَةُ بَدْرِ مِي هِي شَرِيكِ هُونِ، يِه مِهَا جَرِينِ مِي سَعْدِ سَبِ سَعْدِ پَهْلِي وَهُ صَحَابِي  
هِي جِن كَا هَجْرَتِ كَعْدِ اِسْلَامِ مِي مَدِينَةِ مِي اِنْشِقَالِ هُوَا، يِهِي پَهْلِي وَهُ صَحَابِي هِي جُو جَنَّتِ الْبَقِيْعِ مِي دَفْنِ  
كَعْدِ كَعْدِ۔ اَنَّهُسِي نَعْدِ حَرْمَتِ خُمْرِ كَا حَكْمِ نَازِلِ هُونِ سَعْدِ پَهْلِي هِي شَرَابِ اِنِّي اُوپر حَرَامِ كَرَلِي تَحَّى خُودِ فَرَمَاتِ  
هِي ”لَا اَشْرَبُ شَرَابًا يَذْهَبُ عَقْلِي، وَيَضْحَكُ بِي مَنْ هُوَا دَنِي مَتِي“۔ نَبِيَّ كَرِيمٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
كَعْدِ صَاحِبِ زَادِ حَضْرَتِ اِبْرَاهِيمَ كِي جَبِ وَفَاتِ هُونِي تُو آفِ نَعْدِ فَرَمَا يَا: ”اِلْحَقْ بِالسَّلَفِ الْقَالِحِ  
عُمَانُ بْنُ مَطْعُونٍ ۝ وَاللَّهُ أَعْلَمُ (از مَرْتَبِ عَفَا اللَّهُ عَنْهُ)

۱۔ دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اِنَّا بِلَکَ لَمَحْزُونٌ ۱۲ م

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص ۴۵۴) کتاب الجنائز، باب في تقبيل الميت۔ وابن ماجه في

سننه (ص ۱۵۱) أبواب الجنائز، باب ما جاء في تقبيل الميت ۱۲ م

۴۔ كما في صحيح البخاری (ج ۲ ص ۶۱۴) کتاب المغازی، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاته ۱۲ م

۵۔ كما في بذل المجهود في حل أبي داود (ج ۱۴ ص ۱۳۱) باب في تقبيل الميت ۱۲ م

۶۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ لابن الاثیر (ج ۳ ص ۲۸۵ تا ۲۸۷) اور الإصابة فی تمييز الصحابة۔

(ج ۲ ص ۱۲۵) ۱۲ مرتب۔



## باب ماجاء في غسل الميت

عن أم عطية قالت: توفيت إحدى بنات النبي صلى الله عليه وسلم "إحدى بنات" سے کنسی صاحبزادی مراد ہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ حضرت رقیہؓ مراد ہیں دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت ام کلثومؓ مراد ہیں، لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت ابوالعاص بن الربیعؓ کی اہلیہ حضرت زینبؓ مراد ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹا میں سب سے بڑی ہیں۔

فقال: اغسلنها وتراً ثلاثاً أو خمساً أو أكثر من ذلك إن رأيتك ميتة كواحدة فغسل دینا فرض کفایا ہے، اگرچہ وہ ظاہراً پاک صاف ہو، اور تین مرتبہ پانی بہانا مسنون ہے، پھر اگر انقاء حاصل نہ ہو تو تین سے زیادہ مرتبہ نہلایا جائیگا لیکن زیادتی کی صورت میں بھی ایسا مستحب ہوگا مثلاً پانچ یا سات مرتبہ، بلا ضرورت تین سے زائد مرتبہ نہلانا مکروہ ہے۔

واغسلنها بماء وسدر واجعلن فی الآخرة کافوراً، او شیئاً من کافور، یہاں ماء مقید سے لے الحديث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹ و ۱۷۰) کتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر، باب ما يستحب أن يغسل وتراً، باب يبدأ بيمين من الميت، باب مواضع الوضوء من الميت، باب هل تكفن المرأة في إزار النجل، باب يجعل الكافر في الخيضة، باب نقض شعر المرأة، باب كيف الإشعار للميت، باب هل يجعل شعر المرأة ثلاثة قرون، باب يلقن شعر المرأة خلعها ثلاثة قرون - ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) کتاب الجنائز، فصل في غسل الميت وتراً ثلاثاً أو خمساً أو أكثر إن كانت حاجة، وجعل الكافر في الآخرة، فصل في مشط شعر النساء ثلاثة قرون، فصل في البدء بيمين الميت ومواضع وضوءه۔

۱۷ جیسا کہ مسلم کی روایت میں ام عطیہؓ نے "لما ماتت زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم" کے الفاظ کیساتھ تصریح کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۳۰۵) کتاب الجنائز ۱۲ م

۱۸ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۳۹ و ۴۰) کتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر۔ اور فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱) کتاب الجنائز، باب غسل الميت الخ ۱۲ م

۱۹ یہاں سے فاذا فرغتن فاذا نتي، فاذا فرغنا اذا ناه "تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

۲۰ أوجز المسالك (ج ۲ ص ۱۹) کتاب الجنائز، غسل الميت ۱۲ م

۲۱ الدر المختار و رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷) باب صلاة الجنائز - نیز دیکھئے الفکوک الدرر (ج ۲ ص ۱۴) ۱۲ م

۲۲ ليزيل الأقدار ويمنع من تسارع الفساد - كما في العدة (ج ۸ ص ۸) باب غسل الميت الخ ۱۳ م

۲۳ والحكمة فيه أن الجسم يتصلب به وتنفر الهوام من راحته، وفيه إكرام الملائكة عمده (ج ۸ ص ۸) ۱۳ م



جوازِ طہارت کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وہ پانی جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو مثلاً زعفران، صابون، اشنان وغیرہ، ایسے پانی سے وضو وغیرہ درست ہے بشرطیکہ پانی ان چیزوں پر غالب ہو، رفیق ہو اور اس پر ”ماء“ کا اطلاق درست ہو۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پانی میں اگر کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے ذائقہ، رنگ یا بو میں سے کسی ایک کو تبدیل کر دے جیسے ماء باقی اور ماء زعفران وغیرہ اس سے وضو وغیرہ درست نہیں۔ حدیث باب حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے اور ان کو اس حدیث کے بارے میں کسی قسم کی تاویل کی احتیاج نہیں لیکن چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ماء مقید سے وضو درست نہیں اس لئے وہ حدیث باب میں تاویل کرتے ہیں چنانچہ غسل میت بالماء والستدر والکافور کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب اس طرح ہیں : حنابلہ کے نزدیک بیری کے پانی کے جھاگ سے میت کا صرف سر اور اس کی ڈاڑھی دھونی جائیگی پھر اس کو تین مرتبہ سادہ پانی میں نہلایا جائے گا۔ النبی آخری مرتبہ کے پانی میں کافور اور بیری کے پتے ملائے جائیں گے۔

شافعیہ کے نزدیک اس کو تین مرتبہ نہلایا جائیگا، ہر مرتبہ کے نہلانے میں تین مرتبہ پانی ڈالا جائیگا پہلی دفعہ بیری کا پانی، دوسری مرتبہ سادہ پانی، تیسری دفعہ تھوڑا سا کافور ملا ہو پانی، چونکہ پہلا اور تیسرا پانی ان کے نزدیک ماء مطلق کے دائرے میں نہیں آتا اس لئے صرف دوسرا پانی کا اعتبار ہے لہذا تین مرتبہ نہلانے کی صورت میں تین مرتبہ ماء مطلق کا بہانا پایا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک پہلی مرتبہ سادہ پانی سے اس کی تطہیر کی جائے گی ”دوسری مرتبہ بیری کے پانی سے اس کی تنظیف کی جائے گی، جس کی صورت یہ ہوگی کہ بیری کے پتوں کو باریک کوٹ کر پانی میں پکایا جائیگا یہاں تک کہ جھاگ پیدا ہو جائے پھر اس پانی سے میت کی تنظیف کی جائے گی، اگر بیری کا پانی میسر نہ ہو تو ماء الاشنان اور ماء الصابون سے بھی کام چل سکتا ہے، پھر تیسری مرتبہ خوشبو کے لئے اس کو ماء کافور سے نہلایا جائے گا۔ بعض مالکیہ ”اغسلنها بماء وسدر“ کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ بیری کے پتے میت پر رگڑے جائیں گے اور اوپر سے پانی ڈالا جائے گا۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو شیخ الاسلام کے بیان کے مطابق میت کو پہلے سادہ پانی سے دوسری مرتبہ بیری کے جوش دئے ہوئے پانی سے اور تیسری مرتبہ کافور والے پانی سے نہلایا جائیگا۔

سلہ اس سے معلوم ہوا کہ علامہ نوویؒ نے کافور کے استعمال کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا جو مسلک (باقی حاشیہ اعلیٰ صفحہ پر)

لیکن شیخ ابن ہمام کہتے ہیں کہ اس کو پہلی دو مرتبہ بیری کے پانی سے نہلایا جائے گا کما ہو ظاہر الہدایۃ، اور تیسری مرتبہ کافور ملے ہوئے پانی سے۔ چنانچہ ائمہ علیہ کی ایک صحیح روایت سے یہی ثابت ہوتا ہے،  
 ”عن محمد بن سیرین أنه كان يأخذ الغسل من أمر عطية، يغسل بالسدر مرتين و الثالث بالماء والكافور“

فإذا فرغتن فأذنتي، فلما فرغنا آذنتاه، فألقى ليها حقوه، فقال: أشعر نهابة“  
 مراد یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ازار کو برکت کے لئے حضرت زینبؓ کے کفن کے نیچے ان کے جسم سے ملا کر رکھا جائے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقل کیا ہے کہ: ”وقال أبو حنيفة: لا يستحب“ شرح نووی علی صحیح مسلم - ج ۱ ص ۳۰۲ - کتاب الجنائز) وہ درست نہیں۔

نیز اس سے صاحب توضیح کا بھی رد ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں: ”وانفرد أبو حنيفة، فقال: لا يستحب الكافور، والسنة قاضية عليه“ چنانچہ علامہ عینیؒ ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”قلت: لم يقل أبو حنيفة هذا أصلاً“  
 عمدہ (ج ۸ صفحہ ۴۸۴) باب غسل الميت الخ ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۴۸۴)

۱۵ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۴۹) کتاب الجنائز، باب کیف غسل الميت ۱۲ م

۱۶ مذکورہ بحث اور اس سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھیے أوجز المسالك إلى مؤطا مالك (ج ۲ ص ۱۹۶ تا ۱۹۸)  
 کتاب الجنائز، غسل الميت - اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۴۷۷) باب الجنائز، فصل فی الغسل ۱۲ مرتبہ  
 ۱۷ ای ازارہ، والأصل فيه معقد الإزار، وجمعه: أخق وأحقاء، ویسی بہ الإزار للمجاورة۔ کذا فی مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۵۴۹) ۱۲ مرتبہ

۱۸ شعرا اس کپڑے کو کہتے ہیں جو آدمی کے بدن سے ملا ہوا ہو، اس کے مقابلے میں وہ کپڑا جو بدن سے ملا ہوا نہ ہو اس کو ڈنار کہتے ہیں ”أشعرن“ باب افعال سے امر کا صیغہ ہے ”ہا“ ضمیر حضرت زینب کی طرف اور ”بد“ کی ضمیر ”حقو“ کی طرف لوٹ رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس ازار کو حضرت زینبؓ کے لئے شعرا بنا دو ۱۲ مرتبہ

۱۹ علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: ”هو أصل في التبرك بآثار الصالحين“ عمدہ (ج ۸ ص ۴۷۷) قبیل باب ما يستحب أن يغسل وتراً - ۱۲ م



حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ازار بطورِ سینہ بند تھا اور سینہ بند کے لئے ضروری نہیں کہ اس کو کفن کے تمام کپڑوں کے نیچے رکھا جائے، بلکہ جہاں چاہیں اس کو رکھا جاسکتا ہے، لیکن حضرت زینبؓ کے حق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفن کے تمام کپڑوں سے نیچے رکھنے کا اس لئے حکم دیا تاکہ حضرت زینبؓ کو اس سے برکت حاصل ہو سکے۔<sup>۱۶</sup>

”قالت: وصفنا شعرها ثلاثة قرون، قال هشيم: وأظنته قال: فألقينا خلفها“ اس سے استدلال کر کے امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائی جائیں گی اور وہ تینوں چوٹیاں پشت کی طرف ڈال دی جائیں گی ان حضرات کے نزدیک حضرت ام عطیہؓ نے جو غسل دیا تھا وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم اور آپ کی تعلیم سے دیا تھا لہذا حضرت ام عطیہؓ کا تین چوٹیاں بنا کر تینوں کو پیچھے ڈال دینا بھی لامحالہ آپ کے حکم سے ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کے بالوں کی دو چوٹیاں بنائی جائیں گی اور دونوں کو اس کے سینے کے درمیان ڈال دیا جائے گا، ایک چوٹی کو دائیں جانب سے اور ایک چوٹی کو بائیں جانب سے۔<sup>۱۷</sup> جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈالنے کا حکم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، اور یہ کہنا کہ حضرت ام عطیہؓ کا ایسا کرنا آپ کی تعلیم سے تھا یہ محض ایک امکان ہے، والحکم لا یثبت بظن۔<sup>۱۸</sup> حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت ام عطیہؓ کے فعل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم یا تقریر پر مچول کرنا تکلف سے خالی نہیں لہذا حنفیہ ہی کا مسلک بہتر ہے۔ واللہ اعلم

۱۶ عورت کے کفن کا وہ کپڑا جو لمبائی میں بغل سے رانوں تک یا کم از کم ناف تک ہوتا ہے اور اتنا چوڑا ہوتا ہے کہ بندھ جائے۔ احکامِ میت (ص ۱۵۱) ”عورت کا کفن“ ۱۲ م

۱۷ دیکھئے الکوکب الذری (ج ۲ ص ۱۶۱) ۱۲ م

۱۸ دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص ۲۷۷) مسألة: ویضفر شعرها ثلاثة قرون۔ اور عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۷۷) باب ما یستحب أن یغسل وتوا۔ ۱۲ م

۱۹ کہا قال العلامة العینی فی العدة (ج ۸ ص ۴۳) ۱۲ م

۲۰ جن کا قرینہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کے سلسلہ میں حضرت ام عطیہؓ کو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)



## باب ماجاء فی الغسل من غسل المیت

عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من غسله الغسل ومن حمّله الوضوء

(یقیم حاشیہ صفحہ گذشتہ)

جو ہدایات دی تھیں ان کا ذکر ”اغسلنها وتوآثلوثا“ الخ میں آگیا ہے، ان میں چوٹیوں کو پشت پر ڈالنے کا کوئی ذکر نہیں اگر آپ نے اس قسم کی کوئی ہدایت دی ہوئی ہوتی تو اس کا یہاں آپ ہی کی نسبت سے ذکر ہوتا۔ ۱۲ مرتب

۷ دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۱۷)

زیر بحث مسئلے میں احقر کو حنفیہ کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود نہ مل سکی، البتہ شمس الامم سرخسی لکھتے ہیں: ”ولا یسدل شعرها خلف ظهرها، ولكن یسدل من بین یدیهما من الجانبین جمیعاً، لأن سدل الشعر خلف ظهرها فی حال الحیاة کان لعنّی الزینة وقد انقطع ذلك بالوفاة“ المبسوط للسرخسی (ج ۲ ص ۱۷) باب غسل المیت۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۷۱) فصل وأما کیفیة التکفین۔ میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کی وجہ سے اس کے بالوں میں کٹنگھی بھی نہیں کی جاتی چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک اس کے بالوں میں کٹنگھی کی جائیگی کما فی المغنی (ج ۲ ص ۴۷۲) حنفیہ و حنابلہ کے مسلک کی تائید مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے ہوتی ہے ”عن ابراهیم أن عائشة رأّت امرأة یکدون رأسها، فقالت : علام تنصون میتکم“؟ (ج ۳ ص ۴۳۲، رقم ۶۲۳۲، باب شعر المیت وأطفارہ)۔

میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کا تقاضا یہ بھی ہے کہ نہ چوٹیاں بنائی جائیں اور نہ ان کو پیچھے ڈال جائے، چنانچہ ”المغنی“ میں حنفیہ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے: ”وقال الأوزاعی وأصحاب الرأی : لا یضفر ولكن یرسل مع خدیها من بین یدیهما من الجانبین“ (ج ۲ ص ۴۷۲) لیکن صحیح ابن حبان کی روایت میں صیغہ امر کے ساتھ ”واجعلن لها ثلاثة قرون“ کے الفاظ آئے ہیں، عمدہ (ج ۸ ص ۱۷۷) حنفیہ کا مسلک ان پر منطبق نہیں ہوتا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ عینی فرماتے ہیں: ”هذا أمر بالتصفیر، ونحن لا ننکر التصفیر حتی یکون الحدیث حجة علينا وإنما ننکر جعلها خلف ظهرها، لأن هذا التصنیع زینة، والمیت ممنوع منها“۔ چنانچہ انہوں نے مسلک عدم تصفیر نہیں بلکہ تصفیر بیان کیا ہے، فرماتے ہیں: ”وعندنا یجعل صغیرتین علی صدرها فوق الدرع“ عمدہ (ج ۸ ص ۱۷۷) قبیل باب یمدأ بمیا من المیت۔ گویا عورت کے بالوں کے دو حصے جو دائیں بائیں سے اس کے سینے پر ڈالے جاتے ہیں ان کو علامہ عینی نے صغیرتین سے تعبیر کر دیا لیکن چونکہ ان کی صورت باقاعدہ صغیرہ کی نہیں ہوتی اس لئے بعض حضرات نے حنفیہ کا مسلک عدم تصفیر کے ساتھ بیان کیا۔

بہر حال اگر حنفیہ کا مسلک علامہ عینی کے بیان کے مطابق تصفیر ہی مانا جائے تب بھی ان کے مسلک میں صرف صغیرتین ہونگی جبکہ صحیح ابن حبان الی روایت میں تین چوٹیوں کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز حضرت ام سلمہ کی ایک روایت میں ”واطوی شعرها ثلاثاً“ اقرن قصّة وقرنین کے الفاظ آئے ہیں، اس روایت کے تحت علامہ سیوطی فرماتے ہیں: ”رواه الطبرانی فی الکبیر، وایسنادہ فی أحدھما لیل بن سلیم وهو مدّلس ولكن ثقة، وفی الآخر جند وقد وثق، وفیہ بعض کلام“ بمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۷۲) باب تجهیز المیت وغسلہ۔

یہ دونوں روایات حنفیہ کے مسلک پر منطبق نہیں ہوتیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ  
(حاشیہ صفحہ ۲۷۷)

۷ الحدیث أخرجه أبو داود فی سننہ (ج ۲ ص ۲۷۵) باب فی الغسل من غسل المیت ۱۲ م

یعنی المیت، حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث کی بنا پر بعض صحابہ و تابعین اس کے قائل رہے ہیں کہ میت کو غسل دینے سے غاسل پر غسل واجب ہو جاتا ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، سعید بن المسیبؓ، محمد بن سیرینؓ اور زہریؓ کا یہی مسلک ہے۔

لیکن صدر اول کے بعد اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ غسل میت سے غسل واجب نہیں ہوتا اور نہ حمل جازہ سے وضو واجب ہوتا ہے، جس کی دلیل یہ بھی ہیں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال: قال: لا مثلاً:"

(۱) حضرت عائشہؓ کی روایت "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَغْتَسِلُ مِنْ غَسْلِ الْمَيِّتِ۔"

(۲) عن مكحول قال: «سأل رجل حذيفة كيف أصنع؟ قال: أغسله كيت كيت، فاذا فرغت فاغتسل»

(۳) عن علي قال: «من غسل ميتاً فليغتسل»۔

(۴) عن علي قال: «لحائمات أبو طالب أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت يا رسول الله

ان عمك الشيخ الضال قدمات، قال: فقال: اذلق فواره، ثم لا تحدثن شيئاً حتى تأتيني، قال: فواريت، ثم أتيت، فأمرني فاغتسلت الخ»۔

تمام روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۶۹ و ۲۷۰) من قال علی غاسل المیت غسل،

فی المسلم یغسل المشرک یغتسل أم لا - ۱۲ مرتب

عہ عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۴۸) باب یلقی شعر المرأة خلفها ۱۲ م

۳۰ چنانچہ علامہ خطابی فرماتے ہیں: «لا أعلم أحداً من الفقهاء یوجب الاغتسال من غسل المیت ولا الوضوء من حملة» مولم السن للخطابی بذیل مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۴ ص ۱۳) باب فی الغسل من غسل المیت -

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ خطابیؒ پر اس بارے میں رد کیا ہے۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۱) باب یلقی شعر المرأة خلفها۔

"المجموع شرح المہذب" میں اس بارے میں ماہر شافعیؒ کے دو قول نقل کئے گئے ہیں، قول جدید یہ کہ غسل من غسل المیت سنت ہے، اور قول قدیم یہ کہ واجب ہے بشرطیکہ حدیث کی صحت ثابت ہو جائے ورنہ سنت ہے (ج ۵ ص ۱۴۲) «ویستحب لمن غسل میتاً أن یغتسل»۔

زرقانیؒ نے اس بارے میں امام مالکؒ کی بھی دو روایتیں نقل کی ہیں، ایک وجوب کی، ایک استحباب کی، استحباب کی روایت

کو مذہب ہو قرار دیا گیا ہے۔ اوہجۃ المساک (ج ۴ ص ۲۰۰) غسل المیت -

علامہ عینیؒ نے امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا مسلک وضو من غسل المیت بیان کیا ہے۔ عمدہ (ج ۸ ص ۴۸)

باب یلقی شعر المرأة خلفها۔

حنفیہ کے نزدیک غسل من غسل المیت مندوب ہے، بالخروج من الخلاف۔ کما فی الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۱۱۱) مطلب

یوم عرفة أفضل من یوم الجمعة، کتاب الطہارۃ ۱۲ مرتب مفعی عنہ

۳۱ (ج ۱ ص ۳۰۷) کتاب الطہارۃ، باب الغسل من غسل المیت - ۱۲ م



رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس علیکم فی غسل میتکم غسل إذا غسلتموه ، إنه مسلم مؤمن طاهر وإن المسلم لیس بنجس فحسبکم أن تغسلوا ایدیکم البتہ امام بیہقی اس ایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں : «ہذا ضعیف والحمل فیہ علی ابی شیبہ کما اظن»

لیکن حافظ ابن حجر اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں : «أبو شیبہ احتج بہ النسائی ووثقہ الناس..... فالإسناد حسن»

عدم وجوب غسل کی دوسری دلیل مؤطا امام مالک کی روایت ہے «عن عبد اللہ بن ابی بکر أن أسماء بنت عمیس امرأة أبی بکر الصدیق غسلت ابا بکر الصدیق حین توفی ، ثم خرجت فسألت من حضرها من المهاجرین ، فقالت : إنی صائمت ، وإن ہذا یوم شدید البرد ، فهل علی من غسل ؟ فقالوا : لا»

ایک اور دلیل حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے : «قال لیس علی غاسل المیت غسل» واللہ اعلم۔

۱۔ دیکھیے التلخیص المجیر (ج ۱ ص ۱۳۸ تحت رقم ۱۸۲) کتاب الطہارۃ، باب الغسل - حافظ کا پورا کلام یہ ہے «قلت : أبو شیبہ : هو ابراهیم بن ابی بکر بن اوشیبہ ، احتج بہ النسائی ، ووثقہ الناس ومن فوقہ احتج بہم البخاری ، وأبو العباس الہمدانی هو ابن عقدة حافظ کبیر ، إنما تکلما فیہ بسبب المذهب ولأمر آخری ، ولم یضعفہ بسبب المتون أصلاً ، فالإسناد حسن» - ۱۲ م

۲۔ (ص ۲۴) کتاب الجنائز ، غسل المیت - ۱۲ م

۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۶۸) من قال : لیس علی غاسل المیت غسل - اس مقام پر مصنف ابن ابی شیبہ میں عدم غسل من غسل المیت سے متعلقہ اور بھی روایات مذکور ہیں۔ فراجعہ ان شدت ۱۲ مرتب

۴۔ غسل من غسل المیت کے حکم میں کیا حکمت ہے ؟ اس بارے میں دو قول ہیں : ایک یہ کہ میت کی تنظیف اور اس کے غسل میں مبالغہ کرنا مقصود ہے ، اس لئے کہ غاسل کو جب یہ علم ہوگا کہ خود اسے غسل سے فارغ ہو کر غسل کرنا ہے تو وہ میت کو نہلانے میں پھینٹوں وغیرہ سے بچنے کی فکر نہ کرے گا بلکہ میت کی تنظیف و غسل میں اہتمام کرے گا۔

دوسرے یہ کہ غاسل کو پھینٹے وغیرہ لگ جانے کے شبہ اور وہم سے بچانا مقصود ہے ، اس لئے کہ جب غاسل میت کو غسل دینے کے بعد خود غسل کرے گا تو اس کو اپنی پاکی اور طہارت کے بارے میں پورا یقین اور اطمینان ہوگا۔ کذا قال الحافظ فی فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸) باب یلقی شعر المرأة خلفها ۱۲ مرتب



## باب ماجاء في كفن النبي صلى الله عليه وسلم

عن عائشة قالت: كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض يمانية ليس فيها قميص ولا عمامة۔ اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تین کپڑوں میں کفن کرنے کا ذکر ہے لیکن طبقات ابن سعد کی ایک روایت میں سات کپڑوں کا ذکر ہے اس طرح تعارض ہو جاتا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ طبقات ابن سعد والی روایت ضعیف ہے اور اگر اس کی صحت تسلیم کر لی جائے تب بھی وہ اس پر محمول ہے کہ مختلف حضرات نے آپ کے کفن کے لئے مختلف کپڑے پیش کئے، لیکن حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان میں سے تین کا انتخاب کر لیا اور باقی واپس کر دئے، جیسا کہ اسی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ سے بھی معلوم ہوتا ہے، راوی کہتے ہیں: «فذكروا لعائشة قولهم: في ثوبين وبرد حبرة» فقالت: قد أتني بالبرد، ولكنهم ردوه، ولم يكفنوه فيه۔

۱۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الثياب البيض للكفن۔ و باب الكفن بغير قميص و باب الكفن بلا عمامة (ج ۱ ص ۱۸۱) باب موت يوم الاثنين۔ و مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) كتاب الجنائز، فصل في كفن الميت في ثلاثة أثواب ۲۱۳

۲۔ روایت اور اس کی سند اس طرح ہے: «أخبرنا عفان بن مسلم، أخبرنا حماد بن سلمة عن عبد الله بن محمد بن عقيل، عن محمد بن علي بن الحنفية، عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم كفن في سبعة أثواب» الطبقات الكبرى لابن سعد (ج ۲ ص ۲۸۴) ذكر من قال: كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب برود الخ ۲۱۲

۳۔ اس روایت کے پہلے راوی ثقہ ہیں، البتہ ابن المدینی فرماتے ہیں: «كان إذا شك في حرف من الحديث تركه وربما وهم» اور ابن معین فرماتے ہیں: «أفكرناه في صفر سنة تسع عشرة، ومات بعد ها ييسير» دیکھئے تقريب التهذيب (ج ۲ ص ۲۵۶، رقم ۲۲۶)۔

اس روایت کے دوسرے راوی حماد بن مسلم بن دینار بھی ثقہ ہیں، لیکن حافظ فرماتے ہیں: «تغير حفظه بآخه» تقريب (ج ۱ ص ۱۹۴، رقم ۵۴۲)۔

اس روایت کے تیسرے راوی عبد اللہ بن محمد بن عقيل ہیں، ان کے بارے میں حافظ لکھتے ہیں: «صدوق، فحدينه لين ويقال: تغير بآخه» تقريب (ج ۱ ص ۲۴۸ و ۲۴۹، رقم ۶۰۴)۔

چوتھے راوی محمد بن الحنفية ہیں جو ثقہ اور جلیل القدر تابعی ہیں۔ تقريب (ج ۲ ص ۱۹۲، رقم ۵۴۹)۔ ۱۲ مرتب

۴۔ حبرة: بروزن عنیدہ، یعنی منقش چادر، حبرہ اور حبرات جمع آتی ہے۔ نہایہ (ج ۱ ص ۲۲۵) ۲۱۲

ضرورت کے وقت صرف ایک کپڑے کا کفن بھی کافی ہو جاتا ہے چنانچہ اسی باب میں حضرت  
 حابر بن عبد اللہ کی روایت ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كفن حمزة بن عبد المطلب في  
 سنه في ثوب واحد“ بلکہ حضرت مصعب بن عمیرؓ کے بارے میں آیا ہے کہ ان کو جس ایک کپڑے میں کفن  
 دیا گیا تھا وہ پاؤں تک بھی نہ پہنچ سکا، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے پاؤں پر کپڑے کی جگہ گھاس  
 پھونس رکھی گئی۔

یہ کفن ضرورت کا بیان تھا، جہاں تک کفن مسنون کا تعلق ہے سو جمہور کے نزدیک مرد کے لئے تین کپڑے  
 مسنون ہیں۔ البتہ امام مالکؒ مرد کے حق میں پانچ تک اور عورت کے حق میں سات تک استحباب کے قائل ہیں،  
 چنانچہ مرد کا کفن ان کے نزدیک تین لفافوں، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ”كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض  
 مبانيه، ليس فيها قميص ولا عمامة“ سے جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے، لیکن امام مالکؒ اس کا یہ مطلب  
 بیان کرتے ہیں کہ تین کپڑے قمیص اور عمامہ کے علاوہ تھے اور قمیص اور عمامہ الگ سے تھے، مجموعہ پانچ کپڑے  
 ہوئے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ تاویل خلاف ظاہر ہے۔

۱۵۔ هذا الحديث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، كذا قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي  
 سنن ترمذي (ج ۳ ص ۲۲، رقم ۹۹۷) ۲۱۲

۱۶۔ سنن نسائی میں یہ روایت اس طرح آئی ہے ”حدثنا خباب قال: هاجرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 نبتغي وجه الله فوجب أجراً على الله، فمنا من مات، لم يأكل من أجره شيئاً، منهم مصعب بن عمير، قتل  
 يوم أحد، فلم نجد شيئاً نكفنه فيه إلا مئرة، كئنا إذا غطينا رأسه خرجت رجلاه وإذا غطينا بهارجلية خرج رأسه  
 فأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نغطي بهارأسه ونجعل على رجلية إذ خروا“ الخ (ج ۱ ص ۱۶۹) کتاب الجنائز،  
 القميص في الكفن ۱۲ مرتب

۱۷۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۸) باب الثياب البيض للكفن ۲۱۲

۱۸۔ الشرح الكبير للدردیر مع حاشیہ للدسوقی (ج ۱ ص ۱۷۱) فصل ذکوفیه أحكام المویۃ - ۲۱۲

۱۹۔ یہ ایک قول ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دو لفافوں، ایک ازار، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

۲۰۔ كما في بلوغ الأمان من أسرار الفتح الرباني (ج ۱، ص ۱۷۱) باب صفة الكفن للرجل والمرأة ۱۲ مرتب

۲۱۔ یہ توجیہ مؤطا امام مالکؒ کے حاشیہ ”كشف للغطاء عن وجه الموطأ“ قسطلانی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے۔ (ص ۲۵)

رقم الحاشیہ ۱۷) ما جاء في كفن الميت ۲۱۲

**تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف** | جمہور کے نزدیک کفن منون کے لئے تین کا عدد تو متعین ہے البتہ ان تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک وہ تین کپڑے تین لفافے ہیں، امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں، لفافہ، ازار اور قمیص۔

شافعیہ کا ایک استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں قمیص کی صراحت نفی کی گئی ہے۔ نیز ان کا ایک استدلال تین ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی کی روایت سے ہے ”کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاث ریاط بیض سحوکیۃ“ اس میں ”ریاط“ ”رَبِیْطَة“ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ایک پاٹ کی بڑی چادر۔

**دلائل احناف** | حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے ”قال: کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب بخرانیة، الحلة ثوبان وقميصه الذی مات فیہ“

ہمارا ایک استدلال ”الکامل“ لابن عدی میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت سے ہے ”قال: کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب: قمیص وازار ولفافہ“

۱۔ دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۶۵۴) الکفن وصفة التکفین - البتہ ”المہذب“ اور اس کی شرح ”المجوع“ میں امام شافعیؒ

کا مسلک ”ازار ولفافتین“ بیان کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۵ ص ۱۵) باب الکفن ۱۲ مرتب

۲۔ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۰۱) فصل وأما کیفیة وجوبہ ۱۲ م

۳۔ (ص ۱۰۱) باب ماجاء فی کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۴۔ بروی بفتح الین وضمها، فالفتح منسوب إلى التحول وهو القصار، لأنه یسحلها أی یغسلها أو إلى ”سحول“ وهي قرية باليمن، وأما الضم فهو جمع ”سَحْل“ وهو الثوب الأبيض النقی، ولا یكون إلا من قطن، وفيه شذوذ لأنه نسب إلى الجمع وقيل: اسم القرية بالضم أيضًا، النہایہ لابن الاثیر (ج ۲ ص ۳۳۴) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۶۵۴) باب فی الکفن ۱۲ م

۶۔ دیکھئے الکامل (ج ۱ ص ۱۵۱) ترجمۃ ناصح بن عبد اللہ۔ روایت کی سند اس طرح ہے ”حد ثنا علی بن أحمد بن مروان، حد ثنا یحییٰ بن داؤد أبو الصقر الوراق، حد ثنا عبد اللہ بن صالح الحضرمی، أخبرنا ناصح عن سماک، عن جابر بن سمرہ“۔

حافظ زیلعیؒ لکھتے ہیں ”وضعتنا صح بن عبد اللہ، عن الشافعی، ولینہ هو، وقال: هو یکتب حدیثہ“

نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۱) فصل فی التکفین ۱۲ مرتب



یہ دونوں روایتیں اگرچہ ان کی سند پر کلام کیا گیا ہے پھر بھی سنن ابی داؤد کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس لئے کہ اسکی یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے تضعیف کی گئی ہے، لیکن یزید بن ابی زیاد کی روایات امام مسلم متابعہ ذکر کرتے ہیں اور امام ابو داؤد نے ان کی روایت پر سکوت کیا ہے اور شعبہ اور بعض دوسرے حضرات نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ترمذی نے ان کی روایت کی تحسین کی ہے۔

ایک اور استدلال مؤطا امام مالک میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں: "المیت یقصد ویؤزرو یلف بالثوب الثالث، فإن لم یکن إلا ثوب واحد کفن فیہ"۔

نیز ایک استدلال امام محمد کی کتاب الآثار میں "ابو حنیفہ عن حماد" کے طریق سے ابراہیم نخعی کی ایک مرسل روایت سے ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی حلة یمانیة وقميص" یہ مرسل صحیح ہے۔

ایک اور استدلال صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے ہے: "أن عبد اللہ بن ابی لماتوفی جاء ابنہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: اعطنی قميصک أکفنه فیہ و صل علیہ واستغفرلہ، فأعطاه قميصه" الخ

۱۔ جیسا کہ خود امام مسلم نے اس بات کا ذکر اپنے مقدمہ میں کیا ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲) ۲۔ چنانچہ علی بن عاصم کہتے ہیں: "قال لی شعبہ: ما أبالی إذا کتبت عن یزید بن ابی زیاد أن لا أکتب عن أحد" میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۲۲۵ رقم ۹۶۹۵)۔

یعقوب بن سفیان کہتے ہیں: "ویزید وإن کانوا یتکلمون فیہ لتغییرہ فهو علی العدالة وإن لم یکن مثل الحكم ومنصور" اور ابن شاہین نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے، اور احمد بن صالح مصری کہتے ہیں: "یزید بن ابی زیاد ثقة ولا یعجبنی قول من تکلم فیہ" تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۳۳۳ رقم ۶۳) ۱۲ مرتب ۳۔ چنانچہ انھوں نے ابواب الحج، باب ما جاء ما یقتل المحرم من الدواب کے تحت حضرت ابوسعید کی مرفوع روایت "یقتل المحرم السبع العادی" الخ یزید بن ابی زیاد کے طریق سے ذکر کی ہے، اس کے تحت وہ فرماتے ہیں: "قال أبو عیسیٰ: هذا حدیث حسن" ترمذی (ج ۱ ص ۳۳۳) ۱۲ مرتب ۴۔ مؤطا امام مالک (ص ۱) ما جاء فی کفن المیت ۱۲ م ۵۔ (ص ۱) باب الجنائز وغسل المیت، رقم ۲۲۸ - ۱۱۲ م ۶۔ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الکفن فی القميص الذی یکت أولاً یکت الخ ۱۲ م

نیز ہمارا ایک استدلال مستدرک میں عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں :  
 ”اذا انا مت فاجعلوا في آخر غسلي كافورا وصفوني في بردين وقميص ، فإنا النبي صلى الله  
 عليه وسلم فعل به ذلك“ تلخیص المستدرک میں حافظ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا  
 یہ کم از کم حسن ضرور ہے۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے اس میں قمیص میت کا نہیں بلکہ قمیص معاد  
 کا انکار مقصود ہے جو احیاء کے ساتھ مخصوص ہے، قمیص میت قمیص حیات سے بالکل مختلف ہوتی ہے اس  
 میں نہ آستینیں ہوتی ہیں نہ کلیاں اور نہ وہ سلی ہوتی ہوتی ہے بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے  
 جس کا ایک سرامیت کی پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرامیت کے سامنے۔ اور بیچ میں سے اس کو  
 گریبان کے برابر چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جاسکے، حنفیہ کے مسلک پر تمام روایات میں تطبیق  
 ہو جاتی ہے۔

اکثر کتب حنفیہ میں بیان کیا گیا ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوتی ہیں نہ آستینیں، حضرت گنگوہیؒ  
 نے اسکی یہ وجہ بیان کی ہے کہ قمیص میں آستین وغیرہ کی ضرورت زندہ کو ہوتی ہے تاکہ اس کو چلنے پھرنے،  
 اترنے چڑھنے اور دوسری حرکات و سکنات میں کوئی دقت نہ ہو جبکہ میت کو اس طرح کی کوئی حاجت  
 نہیں بلکہ میت کو آستین والی قمیص پہنانا ایک شکل کام ہے، اس لئے آستین، کلی اور سلائی وغیرہ کے  
 تکلفات کی میت کی قمیص میں کوئی حاجت نہیں۔

لیکن اس پر عبداللہ بن ابی کے قصہ سے اشکال ہو سکتا ہے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفن کیلئے  
 اپنی قمیص مبارک عطا فرمائی جو لامحالہ آستین وغیرہ پر مشتمل ہوگی۔

حضرت گنگوہیؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بحث میت کے لئے قمیص تیار کرنے  
 کے بارے میں ہے سو اس کی قمیص آستین وغیرہ کے تکلفات کے بغیر بنائی جائیں گی کما بئنا۔ البتہ  
 اگر قمیص پہلے سے تیار شدہ موجود ہو اور برکت وغیرہ کے لئے اس کو پہنانے کی حاجت ہو تو اس کی  
 سلائی ادھیر کر آستین وغیرہ کو ختم کرنے کی حاجت نہیں کما فی قصہ عبداللہ بن ابیؓ۔

۱۔ اعلام السن (ج ۸ ص ۱۹) باب کفن الرجل ونوعہ۔ بحوالہ مستدرک (ج ۳ ص ۵۷) ۱۲ م

۲۔ مثلاً دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۷) فصل فی التکفین۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۷) کتاب الجنائز۔ اور

رد المحتار (ج ۱ ص ۵) مطلب فی الکفن ۱۲ م

۳۔ دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۷۱) باب ما یستحب من الاکفان ۱۲ م



لیکن علامہ ظفر احمد عثمانی اعلیٰ السنن میں حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت گنگوہیؒ نے فتویٰ دیا تھا کہ قمیص میت کی طرح ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہیؒ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا کہ قمیص میت اور قمیص حی میں فرق ہوگا۔

سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ ..... وقميصه الذي مات فيه“ سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے کہ قمیص میت اور قمیص حی میں کوئی فرق نہیں۔

حضرت ابو بکرؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو انہوں نے فرمایا: ”انظروا ثوبیٰ هذين فاغسلوهما ثم كفنوني فيهما، فإنا الحق اخرج إلى الجديد منهما“۔

آخر عرض کرتا ہے کہ حنفیہ کا اصل مسلک تو یہی ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوں، نہ استینیں البتہ روایات کے مجموعہ سے یہ راجح معلوم ہوتا ہے کہ احیاء کی قمیص بھی جائز ہے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی روایت کو اسی پر محمول کیا جائے گا، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی نظر آتا ہے کہ جس قمیص میں آپ کی وفات ہوئی اس قمیص کو کفن میں شامل کر کے برقرار رکھا گیا ”فلعلہ آثروہ لقرب عہدہ بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو حی“ واللہ اعلم

۱۔ (ج ۸ ص ۱۹) باب کفن الرجل ونوعہ ۱۲ م

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۹۹) باب فی الکفن ۱۲ م

۳۔ رواہ الإمام أحمد بن حنبل فی کتاب الزہد۔ اس روایت کے طرق کی تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۶۳ و ۲۶۴) فصل فی التکفین ۱۲ م

۴۔ کما فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۴۹، باب الجنائز فصل فی تکفینہ) بحوالہ الکافی، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۴۵) کتاب الجنائز ۱۲ م

۵۔ کما فی رواية ابن عباسؓ التي مرت ۱۲ م

۶۔ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ ترجیح کو اختیار کرنے کی صورت میں حضرت عائشہؓ کی روایت باب (جس میں لیس فیہا قمیص ولا عمامة“ کے الفاظ آئے ہیں) کا وہ جواب نہ چل سکے گا جو اصل تقریر میں آیا ہے کہ اس میں اصل قمیص کا نہیں قمیص معاد کا انکار مقصود ہے، اس لئے کہ اس ترجیح کا حامل ہی قمیص معاد کا اثبات ہے۔

۷۔ اس صورت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن میں قمیص کا انکار حضرت عائشہؓ کے اپنے علم کے مطابق ہے لیکن چونکہ تکفین تدفین کے موقع پر وہ موجود نہ تھیں اسلئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے جس میں قمیص کا اثبات ہے واللہ اعلم وعلیہ اتم وأحكم ۱۲ مرتب



## باب ماجاء فی الطعام یصنع لأهل المیت

» عن عبد الله بن جعفر قال : لما جاء نعي جعفر قال النبي صلى الله عليه وسلم : اصنعوا لأهل جعفر طعاماً فإنه قد جاء ما يشغلهم «  
 اس حدیث کی بنا پر مستحب ہے کہ جس گھر میں موت واقع ہوئی ہو اس کے اقارب یا پڑوسی کھانا پکا کر وہاں بھیجیں تاکہ وہ اپنی مسیت کے وقت کھانے کی فکر میں مبتلا نہ ہوں۔  
 لیکن ہمارے زمانے میں اس کے برخلاف یہ رسم چلی ہے کہ میت کے گھر والے اس موقع پر رشتہ داروں اور تعزیت کے لئے آنے والوں کے لئے کھانے اور دعوت کا انتظام کرتے ہیں یہ مکروہ اور بدعت ہے اس لئے کہ دعوت سرور کے موقع پر ہوتی ہے نہ کہ شرور کے موقع پر۔  
 كما قال العلامة ابن عابدینؒ۔

اس کے بدعت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ہمارے زمانے میں عوام نے میت کے گھر والوں کی جانب سے اس دعوت کو واجبات دینیہ میں سے سمجھ لیا ہے اور التزام مالا یلزم بدعت ہے۔

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص ۴۲) کتاب الجنائز باب صناعة الطعام لأهل الميت۔۔ وابن ماجه في سننه (ص ۱۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی الطعام یبعث الی أهل المیت ۱۲ م

۲۔ فی رد المحتار (ج ۱ ص ۳۷) مطلب فی کراهة الضیافة من أهل الميت۔ باب صلاة الجنائز۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں : ”ویکره اتخاذ الضیافة من الطعام من أهل الميت لأنه شرع فی السرور لا فی الشرور، وهی بدعة مستقبحة“ ۱۲ مرتب

۳۔ دعوت من اهل الميت کے ممنوع ہونے کی ایک دلیل سنن ابن ماجہ میں حضرت جریر بن عبد اللہ بخلیؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں : ”کتانوی الاجتماع الی أهل الميت وصناعة الطعام من النیاحة“ (ص ۱۱) باب ما جاء فی النهی عن الاجتماع الی أهل الميت وصناعة الطعام۔

یہ روایت امام احمدؒ نے مسند احمد میں بھی ذکر کی ہے، دیکھیے الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانی (ج ۸ ص ۹۴ و ۹۵، رقم ۷۷۱) باب صنع طعام لأهل الميت۔

علامہ ساعی بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی میں لکھتے ہیں : ”ورواه ابن ماجه من طریقین : أحدهما علی شرط البخاری، والثانی علی شرط مسلم“ ۱۲ مرتبے

بعض اہل بدعت ضیافت من اہل المیت کے اثبات کے لئے مشکوٰۃ میں عاصم بن کلیب کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایک انصاری صحابی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی میت کی تدفین سے فارغ ہو کر واپس آنے کا قصہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں "فلما رجع استقبلہ داعی امرأتہ، فأجاب ونحن معه فجئ بالطعام فوضع يده" الخ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دعوت زوجہ میت کی جانب سے نہ تھی بلکہ کسی اور عورت کی جانب سے تھی اور ظاہر ہے کہ اس روایت کے نقل کرنے میں مشکوٰۃ کے کسی کاتب سے سہو ہوا ہے اور اس نے اضافت کے ساتھ "داعی امرأتہ" لکھ دیا، ورنہ اصل روایت "داعی امرأة" بغیر اضافت کے ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد کے تمام نسخوں میں روایت اسی طرح آئی ہے، اور مشکوٰۃ میں یہ روایت سنن ابی داؤد ہی کے حوالہ سے آئی ہے اس کے علاوہ اگر مشکوٰۃ کی روایت کو صحیح بھی تسلیم کیا جائے تب بھی اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ دعوت اگرچہ زوجہ میت کی جانب سے تھی لیکن محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے برکت حاصل کرنے کے لئے تھی نہ کہ اہل میت ہونے کی حیثیت سے۔ واللہ اعلم۔

۱۰ گویا عبارت کا مطلب یہ ہے "استقبلہ داعی زوجۃ المیت" ۱۲ م

۱۱ مشکوٰۃ المصابیح (ج ۳ ص ۱۶۷ و ص ۱۶۸، رقم ۵۹۲۲) کتاب الفضائل والشمائل، باب فی المعجزات،

الفصل الثالث ۱۲ م

۱۲ مثلاً سنن ابی داؤد (طبع میرٹھ کتب خانہ کراچی پاکستان - ج ۲ ص ۴۳) کتاب البیوع، باب فی اجتناب الشبهان۔

اور سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۱۶۷، رقم ۳۳۳۲) بتحقیق الشیخ محمد محی الدین عبد الحمید۔

مسند احمد میں بھی یہ روایت "فلما رجعنا لقینا داعی امرأة من قریش" کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے،

دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱ ص ۱۲۶) کتاب الغصب، باب من أخذ شاة فذبحها وشواها۔

سنن دارقطنی کی ایک روایت میں "فلما انصرف تلقاه داعی امرأة من قریش" اور ایک روایت میں

"صنعت امرأة من المسلمین من قریش لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طعاماً" کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے

(ج ۴ ص ۲۸۶ رقم ۵۵۴ و ۵۵۵) باب الصيد والذبايح والأطعمة وغير ذلك ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۳ اس امکان پر کہ یہ بیہقی دلائل السنۃ کے الفاظ ہوں اس لئے کہ مشکوٰۃ میں یہ روایت ابوداؤد اور دلائل السنۃ

دونوں کے حوالہ سے آئی ہے، مشکوٰۃ اور ابوداؤد کی روایات میں الفاظ کا کسی قدر فرق اس امکان کی تائید کرتا ہے۔

واللہ اعلم ۱۲ مرتب

## باب ماجاء فی کراہیۃ النوح

عن علی بن ربیعۃ الأسدی قال: مات رجل من الأنصار یقال له: قرظۃ بن کعب فشیخ علیہ، فجاء المغیرۃ بن شعبۃ، فصعد المنبر فحمد الله وأثنی علیہ، وقال: ما بال النوح فی الاسلام! أما إتی سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول: من نیح علیہ عذاب ما نیح علیہ، مطلب یہ کہ میت کو اس کے گھر والوں کے نوح کرنے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے جب تک کہ وہ نوح کرتے رہتے ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں :-

پہلا مسئلہ بکاء علی المیت سے متعلق ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ بکاء خفیف جائز ہے اور بکاء شدید جو نوح کی حد تک پہنچ جائے جائز نہیں، بکاء شدید اور بکاء خفیف میں فرق مشکل ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ بکاء خفیف وہ ہے جو بغیر آواز کے ہو اور بکاء شدید وہ ہے جو آواز کے ساتھ ہو۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ بکاء بالصوت بھی مستور روایات سے ثابت ہے لہذا یوں کہا جائے گا کہ مطلقاً بکاء بالصوت بھی ممنوع نہیں بلکہ وہ بکاء بالصوت ممنوع ہے جو نوح کی حد تک پہنچ جائے یعنی زور زور سے رو یا دھویا جائے اور چیخ و پکار کیجائے یا میت کے مبالغہ آمیز فضائل گنائے جائیں، اور

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۴۷) باب ما یکرہ من النیاحۃ علی المیت - و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۰۳) فصل: إن المیت لا یعذب ببکاء أهله الخ ۲۱۲

۲۔ هذا حاصل ما أفاده النووی رحمہ الله فی شرحہ من صحیح مسلم (۵ ص ۲۱۲) کتاب الجنائز۔ مذکورہ تشریح کی تائید صحیح بخاری میں حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت سعید بن عبادہ کی عیادت کے لئے آنے کا واقعہ ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: «فلما دخل علیہ فوجده فغاشیة أهله، فقال: قد قضی؟ قالوا: لا یارسول الله، فبکی النبی صلی الله علیہ وسلم، فلما رأى القوم بکاء النبی صلی الله علیہ وسلم بکوا، فقال: ألا تسمعون، إن الله لا یعذب بدمع العین ولا بحزن القلب لکن یعذب بهذا - وأشار إلى لسانه - الخ» (ج ۱ ص ۲۱۲) باب البکاء عند المریض ۲۱۲

۳۔ مثلاً مسند احمد میں حضرت ابن عباس کی روایت میں ہے «فلما ماتت زینب (وفی رواية رقية) ابنة رسول الله صلی الله علیہ وسلم قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم: الحق یسلفنا الصالح الخیر عثمان بن مظعون، فبکت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)



تقدیر خداوندی کی تغلیط اور اس کا تخطیہ کیا جائے نیز دوسرے لوگوں کو رونے دھونے کی دعوت دیجائے۔  
واللہ اعلم۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے؟  
سوی بعض حضرات صحابہؓ اس کے قائل ہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ  
کا یہی مسلک ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

النساء، فجعل عمر یضربہن بسوطہ، فأخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدہ، فقال: مهلاً یا عمر، ثم  
قال: أبکین وإیاکت ونعیق الشیطان، الخ الفتح الربانی (ج، ص ۳۳، رقم ۹۱) باب الرخصة بالبكاء من غیر نوح۔  
اس روایت کے تحت علامہ ساعی لکھتے ہیں: «الظاهر أن بكاءهن كان بصوت لكن لا برفعه، فنهان  
عمر حتى لا یخرجن إلى النياحة فأمره صلی اللہ علیہ وسلم بتركهن، الخ۔

نیز عبداللہ بن یزید کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «رخص فی البكاء من غیر نوح» رواہ الطبرانی فی الکبیر و  
إسناده حسن۔

نیز قرظ بن کعبؓ اور ابو مسعود انصاریؓ سے مروی ہے «رخص لنا فی البكاء عند المصيبة من غیر نوح» رواہ  
الطبرانی فی الکبیر، ورجاله رجال الصحیح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۱) کتاب الجنائز، باب ما جاء فی البكاء۔  
مرتب عنہ

(حاشیہ صفحہ ۲۸۱)

۱۔ جیسا کہ نوہ میں ایسا ہی کیا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ نوویؒ «إن الميت لیعذب ببكاء أهله» کی تشریح کے تحت لکھتے ہیں:  
«وقالت طائفة: معنى الأحادیث أنهم ينوحون على الميت ويندبون به بتعديد شمائله ومحاسنه في زعمهم،  
وتلك الشمائل قبائح في الشرع یعذب بها، الخ۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱) کتاب الجنائز ۱۲ م  
۲۔ المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۵۴) تعذیب الميت ببكاء أهله علیہ۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: «فلما أصيب عمر (یعنی بالجراحة التي مات فیها) دخل صهيب يبکی يقول:  
واأخاه! واصحابه! فقال له عمر: يا صهيب، أتبکی علی؟ وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: «إن الميت  
یعذب ببعض بكاء أهله علیہ» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب الميت ببعض  
بكاء أهله علیہ۔

نیز ابو عمرؒ کہتے ہیں: «سمعت ابن عمر يقول۔ وهو فی جنازة رافع بن خدیج، وقام النساء يبکین علی رافع،  
فأجلسهن مراراً، ثم قال لهن:۔ ویحکن! إن رافع بن خدیج شیخ کبیر لا طاقة له بالعذاب، وإن للمیت یعذب ببكاء أهله  
علیه» مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۵۵، رقم ۶۶) باب الصبر والبكاء والنياحة، کتاب الجنائز۔  
حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا قصہ ترمذی کی روایت باب میں آگیا ہے ۱۲ مرتب

جبکہ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاء اہل سے میت کو عذاب نہیں ہوتا۔

قائلین تعذیب کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ» سے ہے۔

منکرین تعذیب میت بکاء اہل کا استدلال «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» سے ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی سے استدلال کیا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ لگے سے پیوستہ باب میں فرماتی ہیں: «يُرْحَمُ اللَّهُ، لَمْ يَكْذِبْ وَلَكِنَّهُمْ، إِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِرَجُلٍ مَاتَ يَهُودِيًّا، إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ، وَإِنَّ أَهْلَهُ لَيَبْكُونُ عَلَيْهِ»۔ لیکن حضرت ابن عمرؓ کی طرف وہم کی نسبت کرنا محل نظر ہے، اس لئے کہ اس مضمون کی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے جزم کے ساتھ مروی ہیں۔ لہذا شیخؒ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ثابت ہے اور اس میں کسی قسم کا وہم نہیں البتہ وہ بعض مخصوص احوال پر محمول ہے:-

۱۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: يعذب الميت۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۱۲۳) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم يعذب الميت الخ ۱۲ ص ۱۱۲ بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) ۲۔

۳۔ سورۃ فاطر آیت ۱۷ پ ۱۱۲

۴۔ نیز حضرت ابن عباسؓ نے عدم تعذیب کی تائید میں فرمایا «وَاللَّهُ هُوَ أَضْعَفُ وَأَبْكَى» دونوں لائل کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) ۵۔ چنانچہ علامہ ساعی نقل کرتے ہیں: «قَالَ الْقُرْطُبِيُّ: إِنَّكَارَ عَائِشَةَ ذَلِكَ وَحُكْمَهَا عَلَى الْمَرْوِيِّ بِالْمُخْطِئَةِ وَالنِّسْيَانِ أَوْ عَلَى أَنَّهُ سَمِعَ بَعْضُهُمْ أَوْ لَمْ يَسْمَعْ بَعْضُهُمْ: بَعِيدٌ، لِأَنَّ الرِّوَاةَ لِهَذَا الْمَعْنَى مِنَ الصَّحَابَةِ كَثِيرُونَ وَهُمْ جَائِزُونَ، فَلَا وَجْهَ لِلنَّفْيِ مَعَ إِسْكَانِ حَمَلِهِ عَلَى مُحَمَّدٍ صَحِيحٌ» دیکھئے بلوغ الامانی من سرائر الفتح الربانی (ج ۱ ص ۱۷۱) تحت شرح حدیث رقم ۹۳ باب ماجاء فی أَنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ الخ ۱۲ مرتب

۶۔ مثلاً محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں: «ذُكِرَ عِنْدَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِكَاءِ أَهْلِهِ، فَقَالَ عُمَرَانِ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «سَنَنْ نَسَائِي» (ج ۱ ص ۱۷۱) النہی عن البکاء علی المیت۔

حضرت سمرہؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ بِكَاءِ أَهْلِهِ» (قال الهيثمي) رواه الطبرانی في الكبير وفيه عمر بن إبراهيم الأنصاري، وفيه كلام، وهو وثقة۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۱) باب ماجاء فی البکاء۔

حضرت عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کی روایات صحیحہ گزر چکی ہیں۔

کتب حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ فلیراجع ۱۲ مرتب



ایک کہ تعذیب میت بیکار اہلہ جب ہے جبکہ اس نے اپنے گھر والوں اور اقرباء کو وصیت کی ہو کہ میرے مرنے کے بعد میرے اوپر خوب رویا دھویا جائے اور نوحہ کیا جائے چنانچہ عرب میں اس کا رواج تھا کہ وہ مرنے سے پہلے بیکار اور نوحہ کی وصیت کر جاتے تھے اور اس نوحہ کو اپنے لئے قابلِ فخر سمجھتے تھے، مشہور شاعر طرفہ بن العبد کہتا ہے ۷

فإن مت فأنعيني بما أنا أهله      وشقي على الجيب يا ابنه معبد  
دوسریہ کہ تعذیب میت والی روایت اُس صورت پر محمول ہے جبکہ میت ترکِ نوحہ کی وصیت نہ کرے۔

تعذیب میت والی روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نوحہ کرنے والیاں اپنے نوحہ میں مدح کے طور پر میت کے جن افعال کا ذکر کرتی ہیں بسا اوقات وہ افعال ایسے بُرے ہوتے ہیں کہ ان کا مرتکب ہونے کی وجہ سے میت کو عذاب دیا جا رہا ہوتا ہے۔  
ایک مطلب یہ ہے کہ نوحہ کرنے والیاں جب کہتی ہیں: ”واجبلاہ! واستیداہ!“ تو فرشتے اس کے سینے پر ہاتھ مار کر کہتے ہیں: ”أهكذا كنت؟“۔

۷ السبع المعلقات (ص ۳۳) المعلقة الثانیة - شعر کا ترجمہ اس طرح ہے:  
جب میں مر جاؤں تو اے معبد کی بیٹی (شاعر کی بھتیجی) تو میری موت کی خبر اس اہتمام سے لوگوں کو سنانا جس کا میں اہل ہوں، اور میرے اوپر (بطورِ سوگ) گریبان چاک کرنا ۱۲ مرتب  
۸ چنانچہ اہل عرب کا طریقہ تھا کہ وہ اپنے نوحوں میں کہتے تھے: ”یا مرمل، ومؤتم الولدان، ومحرب العمران، ومفرق الأخدان“ یعنی اے عورتوں کو بیوہ کرنے والے! اے بچوں کو یتیم کرنے والے! اے آبادیوں کو برباد و ویران کرنے والے! اے دوستوں کو جدا کرنے والے!۔ کافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۹ جیسا کہ اگلے باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت آرہی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنْ مَيِّتٍ يَمُوتُ، فَيَقْرَمُ بِأَكْيَه، فَيَقُولُ: وَاجِبْلَاهُ! وَاسْتِدَاهُ! أَوْ يَخُذْكَ إِلَّا وَكَلَّ بِهِ مَلَكَاتٌ يَلْمُوهَا (اللهم: الدفع في الصدر بجميع الكف) وَيَقُولَان: أَهْكَذَا كُنْتَ؟“۔  
مسند احمد میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی ایک روایت اس طرح آئی ہے: ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْمَيِّتُ يَعْذِبُ بِكَاءِ الْحَيِّ عَلَيْهِ إِذَا قَالَتِ النَّائِحَةُ: وَاعْصِدَاهُ! وَانْصِرَاهُ! وَكَاسِيَاهُ! جَبَذَ الْمَيِّتُ وَ قِيلَ لَهُ: أَنْتَ عَصِدْهَا؟ أَنْتَ نَاصِرْهَا؟ أَنْتَ كَاسِيْهَا؟“ دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱، ص ۱۲۵ رقم ۹۳) باب مَا جَاءَ فِي أَنَّ الْمَيِّتَ يَعْذِبُ بِكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی تعذیب میت والی روایت کی توجیہات کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲) کتاب الجنائز۔ اور بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۱ ص ۱۲ تا ۱۴، تحت شرح حدیث رقم ۹۳) ۱۲ مرتب معنی عنہ۔



حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی تعذیبِ میت والی روایت میں مذکورہ تمام امکانات نکل سکتے ہیں اور "لَا تُزْرُوْا زُرَّهٖ وَزُرَّ اٰخِرُہٗی" پر عمل کرنے کے لئے ان توجیہات میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا بہر حال ضروری ہے۔ واللہ اعلم۔

«عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع في أمتي من أمر الجاهلية لن يدعهم الناس» مطلب یہ کہ یہ وہ امور ہیں جو بالکل کبھی متروک نہ ہوں گے کہ کوئی ان کا مرتکب نہ ہو بلکہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی ان کا اعتقاد رکھنے والا اور کرنے والا ضرور ہوگا۔  
«النِّسَابُ، وَالطَّعْنُ فِي الْأَحْسَابِ، وَالْعَدْوَى أَجْرِبُ بِعِيرٍ فَأَجْرِبُ مِائَةَ بَعِيرٍ، مَنْ أَجْرِبُ الْبَعِيرَ الْأَوَّلَ، وَالْأَنْوَاءُ، مُطَرْنَا بِنُوءٍ كَذَا وَكَذَا» حضرت

۱۔ الحدیث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۲، رقم ۱۰۱) ۲۱۲

۲۔ كما في الكوكب الدرّی (ج ۲ ص ۱۴) ۲۱۲

۳۔ أحساب: حسب کی جمع ہے، یعنی نسب، یہاں طعن فی الحسب مراد طعن فی النسب ہے، چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک منوع روایت میں آیا ہے: «شعبتان من أمر الجاهلية لا يتركهما الناس أبداً: النباح والطعن في النسب» الفتح الربّانی (ج ۳، ص ۱۳، رقم ۶۹) باب ما لا يجوز من البكاء على الميت۔ مطلب یہ کہ غیر باپ کی طرف نسبت کی جائیگی ۱۲ مرتب  
۴۔ عدوی: اعداء کا اسم ہے اور اس سے مرض کا متعدی ہونا مراد ہے ۲۱۲

۵۔ أجرب البعير: اونٹ کا خارش زدہ ہونا ۱۲ م

۶۔ الأنواء: نوء بفتح النون وسكون الواو۔ کی جمع ہے۔ البوعید کہتے ہیں: النواء اٹھائیس مخصوص ستارے ہیں جو معروف مطالع سے سال بھر میں باری باری طلوع ہوتے ہیں، ہر تیرہ راتیں گزرنے پر ان میں سے ایک ستارہ صبح صادق کے وقت مغرب میں غروب ہو جاتا ہے، ٹھیک اسی وقت مشرق میں اس کے مقابلہ میں دوسرا ستارہ طلوع ہوتا ہے، تیرہ راتوں بعد یہ ستارہ بھی غروب ہو جاتا ہے اور دوسرا ستارہ نکل آتا ہے۔ وإِنَّمَا سَتَى نَوَاءُ الْأَتَةِ إِذَا سَقَطَ السَّاقُطُ نَاءُ الطَّالِحِ، وَ ذَلِكَ النَّهْضُ هُوَ النَّوْدُ، سال کے پورے ہونے پر یہ اٹھائیس کے اٹھائیس ستارے طلوع ہو کر غروب ہو جاتے ہیں۔

جاہلیت میں اہل عرب یہ سمجھتے تھے کہ جب بھی ان اٹھائیس ستاروں میں سے کوئی ایک ستارہ غروب ہو کر طلوع ہوگا اس وقت ضرور یا بارش ہوگی یا ہوا چلے گی، پھر جب بارش ہو جاتی تو کہتے تھے «مُطَرْنَا بِنُوءٍ كَذَا» یعنی بارش ستارے کے طلوع ہونے کی وجہ سے ہوئی گویا اس کا طلوع ہونا ہی مؤثر ہے۔ دیکھئے بونہ الامانی من اسرار الفتح الربّانی (ج ۶ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) أبواب صلوة الاستسقاء، باب الاعتقاد أن المطر بيد الله الخ ۱۲ مرتب

گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عدویٰ کی تردید کا یہ مطلب نہیں کہ یہ مانا جائے کہ تعدیہ امراض سب کے درجہ میں بھی متحقق نہیں ہوتا بلکہ دراصل تعدیہ کے سلسلہ میں اہل عرب کا اعتقاد فاسد تھا، بعض لوگ اسے موثر بنفسہ سمجھتے تھے، بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کو تاثیر دیکر خود معاذ اللہ محفل ہو گیا ہے، بعض سمجھتے تھے کہ ان چیزوں کو تاثیر تو اللہ تعالیٰ نے ہی دی ہے لیکن تاثیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ ان ہی اشیاء کی طرف سے ہوتی ہے اور بعض کا کہنا تھا کہ موثر تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن عدویٰ سے مرض متخلف نہیں ہو سکتا۔ مذکورہ اعتقادات فاسدہ کی بنا پر عدویٰ کی تردید کی گئی ہے ورنہ سبب کے درجہ میں اسے ماننا ممنوع نہیں، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے واللہ اعلم۔

## باب ماجاء فی المشی امام الجنائزۃ

عن سالم عن ابيہ قال : رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبا بکر وعمر یشون امام الجنائزۃ » جنازہ کے آگے پیچھے، دائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ کسی بھی جانب کی مشی کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت نہیں، سفیان ثوری کا یہ قول ہے، امام بخاری کا بھی اسی طرف میلان ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پیدل چلنے والے کے لئے جنازے کے آگے چلنا اور سوار کے لئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، امام مالک اور امام احمد کا یہی مسلک ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے، امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔ امام ابو حنیفہ، ان کے اصحاب اور امام اوزاعی کا یہی مسلک ہے۔

۱۵ گویا حضرت گنگوہیؒ یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں پایا جاسکتا ہے اور سبب اور سبب کے درمیان تلازم نہیں بلکہ ان میں مختلف ہو جاتا ہے، البتہ بعض اہل ظاہر کا یہ مسلک ہے کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں بھی نہیں پایا جاتا، لیکن یہ درست نہیں۔ دیکھئے الکوکب (ج ۲ ص ۱۷۷) ۱۲

۱۶ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۱۷۷) ۱۲

۱۷ الحدیث أخرجه ابن ماجه فی سننه (ص ۱۷۷) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المشی امام الجنائز ۱۲

۱۸ اس اختلاف سے متعلق آگے آنے والی تفصیل کے لئے دیکھئے ادجز المسالک (ج ۲ ص ۲۷۸) المشی امام الجنائز ۱۲

۱۹ وذهب إبراہیم النخعی وسفیان الثوری والأوزاعی وسوید بن غفلة ومسروق وأبو قلابہ وأبو حنیفۃ وأبو یوسف ومحمد وإسحق وأهل الظاہر إلی أن المشی خلف الجنائزۃ أفضل، ویرى ذلك عن علی بن أبی طالب و عبد اللہ بن مسعود وأبی الدرداء وأبی امامۃ، وعمر بن العاص - عمدة القاری (ج ۸ ص ۸۷) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲ مرتب



حدیث باب امام شافعیؒ کی دلیل ہے، جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ماشیاً کی صورت پر بھی محمول ہو سکتی ہے اور بیانِ جواز پر بھی، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو ان کی طرف سے ایک جواب تو یہی ہے کہ یہ بیانِ جواز پر محمول ہے، نیز اس روایت کے موصول یا مرسل ہونے میں اختلاف ہے اور محدثین کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ مرسل ہے۔ اور مرسل شافعیہ کے نزدیک حجت نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ماشی کے حق میں تو حدیث باب ہی سے ہے اور راكب کے بارے میں ان کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے ہے: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الرَّاَكِبُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ وَالْمَاشِي حَيْثُ يَشَاءُ مِنْهَا»۔

اسے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اسے موصولاً بھی روایت کیا ہے اور مرسل بھی۔ وصل کے ساتھ ایک روایت «سفيان بن عيينة عن الزهري عن سالم عن أبيه قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم» کے طریق سے آئی ہے، وصل کے ساتھ دوسری روایت «محمد بن بكر. حدثنا يونس عن يزيد عن ابن شهاب عن أنس، أن النبي صلى الله عليه وسلم» کے طریق سے آئی ہے۔ جہاں تک پہلے طریق کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہ ہے کہ یہ مرسل ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن المبارکؓ فرماتے ہیں: «الحفاظ عن الزهري ثلاثة: مالك ومعمرو ابن عيينة، فاذا اجتمع اثنان منهم على قول أخذناه وتركنا قول الآخر» (کما فی نصب الراية ج ۲ ص ۲۹۴ - فصل فی حمل الجنائز) اور زیر بحث روایت بھی زہریؒ سے مذکورہ تینوں حفاظ نے نقل کی ہے، ان میں سے ابن عیینہؒ نے اگرچہ اس روایت کو موصولاً ذکر کیا ہے لیکن امام مالکؒ اور معمرؒ نے زہریؒ سے اس روایت کو مرسل ہی نقل کیا ہے کما صرح بہ الترمذی فی الباب، نیز وہ فرماتے ہیں: «وأهل الحديث كلهم يرون أن الحديث المرسل في ذلك أصح»۔

جہاں تک وصل والے دو طریق کا تعلق ہے اس کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: «سألت محمداً عن هذا الحديث فقال: هذا حديث خطأ، أخطأ فيه محمد بن بكر، وإنما يروى هذا الحديث عن يونس عن الزهري أن النبي صلى الله عليه وسلم الخ» ۱۲ مرتب

۱۲ اللفظ للترمذی فی سننه (ج ۱ ص ۱۵۵) باب فی الصلاة علی الأطفال۔ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۵) کتاب الجنائز، مکان الراکب من الجنائز۔ اور۔ مکان الماشی من الجنائز۔ اور سنن ابن ماجہ (مکتب) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی شهود الجنائز۔

سنن ابی داؤد میں یہ روایت اس طرح آئی ہے «الراکب یسیر خلف الجنائز والماشی یمشی خلفها و

أمامها وعن يمينها وعن يسارها قريب منها» (ج ۲ ص ۲۵۵) باب الماشی أمام الجنائز ۱۲ مرتب



اس کے جواب میں حضرت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ افضل تو راکب و ماشی دونوں ہی کے لئے پیچھے چلنا ہے لیکن اس روایت سے راکب کے حق میں مزید تاکید مقصود ہے اس لئے کہ وہ راکب کی وجہ سے جو ایک طرح کے سوء ادب میں مبتلا ہوا ہے پیچھے چلنے کے ادب کی وجہ سے اس کی ایک درجہ میں تلافی ہو جائے گی، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ میں سے اسبیحانی کا کہنا یہ ہے کہ راکب کا جنازہ سے آگے بڑھ جانا مکروہ ہے جبکہ ماشی کے حق میں یہ مکروہ نہیں۔  
**دلائل احناف** حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① حنفیہ کا ایک استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں "اتباع الجنائز" کا حکم دیا گیا ہے۔ مثلاً

بخاری شریف میں حضرت برامین عازب کی روایت "أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع أمرنا باتباع الجنائز الخ"۔

② اگلے باب میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت آرہی ہے "سألنا رسول الله صلى الله عليه

وسلم عن المشي خلف الجنائز، قال: ما دون الخبيب" الخ۔

اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ابوماجد مجہول ہیں۔ لیکن حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے

ہے جنازہ کے ساتھ راکب کا سوء ادب ہونا ترندی ہی میں حضرت ثوبان کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں :

"خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة، فرأى ناساً ركبائاً، فقال: ألا تستحيون؟ إن ملائكة الله

على أقدامهم وأنت على ظهور الدواب" (ج ۱ ص ۱۵۲) باب ماجاء في كراهية الركوب خلف الجنائز ۱۲ مرتب

۵ دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۹) فصل السلطان أحق بصلاته الخ ۱۲ م

۶ حضرت تھانوی قدس سرہ کے مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۴۳) باب المشي خلف الجنائز

والإسراء بها۔

علامہ سندھی فرماتے ہیں : "فالظاهر من الحديث أن الأصل في التابع للجنائز أن يكون خلفها لكن الماشي

لحاجة الحمل يتوجه إلى جهات أخرى أيضاً بخلاف الراكب، فبقوله على الأصل، وجوز للماشي الجهات كلها والله أعلم"

اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) ۱۲ مرتب

۷ اس قسم کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد ج ۲ ص ۳۱۲ باب اتباع الجنائز والمشي معها والصلاة عليها۔

اس باب میں حضرت عثمان بن عفان، حضرت ابن عباس، حضرت ابوسعید، حضرت ابوہریرہ، حضرت ابن عمر اور حضرت انس

سے اس مضمون کی روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

۸ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۱) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲ م

۹ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں : "قيل اسمه عائذ بن فضلة، لم يرو عنه غير يحيى الجابر، من الثانية۔ أخرجه له أبو داود

والترمذي وابن ماجه" تقريب (ج ۲ ص ۵۶۱ رقم ۱۲) م

ہیں کہ ابوماجد روادہ کے طبقہ ثانیہ یعنی کسب ارتابین سے تعلق رکھتے ہیں اور ان سے روایت نقل کرنے والے یحییٰ امام بنی تیم اشہر ہیں جو امام ترمذی کی تصریح کے مطابق ثقہ ہیں، وقلۃ الروایۃ عنہ لا یقبح فیہ۔ لہذا ان کی روایت کو رد نہیں کیا جاسکتا، نیز دوسری روایات سے بھی اس روایت کی تائید ہوتی ہے۔

③ طحاوی میں عمرو بن حرث کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "قُلْتُ لَعَلَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ : مَا تَقُولُ فِي الْمَشِيِّ أَمَامَ الْجَنَازَةِ ؟ فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ : الْمَشِيُّ خَلْفَهَا أَفْضَلُ مِنَ الْمَشِيِّ أَمَامَهَا كَفَضْلِ الْمَكْتُوبَةِ عَلَى التَّطَوُّعِ، قَالَ : قُلْتُ : إِنْ رَأَيْتُ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ يَمْشِيَانِ أَمَامَهَا، فَقَالَ : إِنَّمَا يَكْرَهُانِ أَنْ يَهْرَجَا النَّاسَ"۔

طحاوی ہی میں ابزی کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "كُنْتُ أَمْشِي فِي جَنَازَةِ فِيهَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعَلِيٌّ، فَكَانَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ يَمْشِيَانِ أَمَامَهَا، وَعَلِيٌّ يَمْشِي خَلْفَهَا، يَدِي فِي يَدِهِ، فَقَالَ عَلِيٌّ : أَمَا إِنْ فَضَّلَ الرَّجُلُ يَمْشِي خَلْفَ الْجَنَازَةِ عَلَى الَّذِي يَمْشِي أَمَامَهَا كَفَضْلِ صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ عَلَى صَلَاةِ الْفَذِّ، وَإِنْهُمَا لَيَعْلَمَانِ مِنْ ذَلِكَ مِثْلَ الَّذِي أَعْلَمُ، وَلَكِنَّهُمَا سَخِلَانِ يَسْهَلَانِ عَلَى النَّاسِ"۔  
④ نافع بیان کرتے ہیں: "خَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَأَنَا مَعَهُ عَلَى جَنَازَةٍ، فَرَأَى مَعَهَا نِسَاءً، فَوَقَفَ، ثُمَّ قَالَ : رَدَّهْنَ فَإِنَّهُنَّ فِتْنَةٌ لِحَيِّتِ وَالْمَيِّتِ، ثُمَّ مَضَى يَمْشِي خَلْفَهَا، فَقُلْتُ : يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، كَيْفَ الْمَشْيُ فِي الْجَنَازَةِ : أَمَامَهَا أَمْ خَلْفَهَا ؟ فَقَالَ : أَمَا تَرَانِي أَمْشِي خَلْفَهَا"۔

۱۔ الکوکب الدّی (ج ۲ ص ۱۸) لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ کے جواب سے ابوماجد کی جہالت تو دور نہیں ہوتی اس لئے کہ جہالت کے دور ہونے کے لئے دو معروف راویوں کا اس سے روایت کرنا ضروری ہے جو یہاں موجود نہیں۔ کما فی التقریب للنووی مع تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳۱) النوع الثالث والعشرون۔  
غالب حضرت گنگوہی قدس سرہ کا جواب اس ضابطہ کی بنیاد پر ہے کہ قرونِ ثلاثہ میں راوی کی جہالت مضر نہیں، کما فی "قواعد فی علوم الحدیث" مقدمہ "إعلاء السنن" (ص ۲۱ طبعہ: بیروت) (ص ۱۲۷، طبعہ: إدارة القرآن کراتشی) یا اس قول کی بنا پر ہے کہ راوی مجہول سے جب ایک ثقہ روایت کرے تو اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے۔ کما فی تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳۱) والله أعلم ۱۲ مرتب

۲۔ مؤخر الذکر تینوں روایات کے لئے دیکھیے طحاوی (ج ۱ ص ۲۳۳) باب المشی مع الجنّازة أين ينبغي أن يكون منها ۱۲ م

⑤ مصنف عبد الرزاق میں طاؤس سے مرسلًا مروی ہے: «ما مشی رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة حتى مات إلا خلف الجنازة» حضرت ابن عمرؓ کی روایت باب مشی امام الجنازة کی موافقت پر اتنی دال نہیں جتنی طاؤسؓ کی یہ روایت مشی خلف الجنازة کی موافقت پر دال ہے۔ واللہ اعلم۔

## باب ما جاء في كراهية الركوب خلف الجنازة

عن ثوبان قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فرأى ناسًا ركبنا، فقال: ألا تستحيون، إن ملائكة الله على أقدامهم وأنتم على ظهور الدواب! اس روایت جنازہ کے ساتھ رکوب کی کراہت معلوم ہوتی ہے لیکن سنن ابی داؤد میں حضرت مغیرہؓ کی روایت بظاہر اس کے معارض ہے، اس لئے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «الراكب يسير خلف الجنازة الخ» جس سے جنازہ کے ساتھ رکوب کی اجازت معلوم ہوئی۔

اس تعارض کو اس طریقہ سے رفع کیا جاسکتا ہے کہ یوں کہا جائے کہ حضرت مغیرہؓ کی روایت جواز رکوب پر دال ہے اور جواز کے لئے عدم کراہت ضروری نہیں بلکہ جواز مع الکراہت بھی ہو سکتا ہے چنانچہ حدیث باب اسی کراہت پر دال ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رکوب پر نکیران ملائکہ کی وجہ سے تھی جو جنازہ کے ساتھ چل رہے تھے اور ملائکہ کا ساتھ چلنا ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود میمون کی وجہ سے ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر جنازہ کے ساتھ ملائکہ کا ہونا ضروری نہیں اس توجیہ کی بنیاد پر عام حالات میں جنازہ کے ساتھ رکوب بلا کراہت جائز ہوگا۔

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۴۵، رقم ۶۲۶۷) باب المشی أمام الجنازة ۱۲ م

۲۔ قائلین مشی أمام الجنازة ایک نقلی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جنازہ کے ساتھ جانے والے لوگ میت کے شفاعت ہیں والشفیع یکون قدام المشفوع لہ، جبکہ قائلین مشی خلف الجنازة یہ کہتے ہیں کہ وہ میت کو رخصت کرنے والے ہیں والموذع یکون وراء المشفوع۔ کذا فی الأوجز (ج ۲ ص ۲۱۳) المشی أمام الجنازة ۱۲ مرتب۔

۳۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه ابن ماجة في سننه (ص ۱۶) باب ما جاء في شهود الجنائز ۱۲ م

۵۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۳) باب المشی أمام الجنازة ۱۲ م

۶۔ یہاں تک کی شرح کے لئے دیکھئے بذل المجهود فی حل ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۲۴) باب الركوب في الجنازة ۱۲ م



نیز یہ بھی ممکن ہے کہ رکوب بلا عذر میں کراہت ہو اور عذر مثلاً مرض، عرج اور شلل وغیرہ کی صورت میں کراہت نہ ہو۔

علامہ ظفر احمد ثنائی جے عدم رکوب کی روایت کو استحباب پر محمول کیا ہے، لاذنہ من حسن الأدب مع الملائكة عليهم السلام۔

واضح رہے کہ رکوب کی کراہت وعدم کراہت سے بحث جنازہ کے ساتھ جاتے ہوئے ہے، واپس لوٹتے ہوئے کراہت نہیں جیسا کہ اگلے باب میں حضرت جابر بن سمرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّبَعَ جَنَازَةَ أَبِي الدَّحْدَاحِ مَاشِيًا وَرَجَعَ عَلَى فَرَسٍ“ نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ثوبان سے مروی ہے: ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى بِدَايَةِ وَهُوَ مَعَ الْجَنَازَةِ، فَأَتَى أَنْ يَرْكَبَ، فَلَمَّا انْصَرَفَ أَتَى بِدَايَةِ فَرَسٍ، قِيلَ لَهُ، فَقَالَ: إِنْ الْمَلَائِكَةُ كَانَتْ تَمْشِي فَلَمْ أَكُنْ لِأَرْكَبْ وَهُمْ يَمْشُونَ، فَلَمَّا ذَهَبُوا رَكِبْتُ“۔

مریت کو مال و اسباب کی طرح پیٹھ پر لا دنا یا کسی جانور یا گاڑی وغیرہ پر رکھ کر لے جانا مکروہ ہے البتہ اگر عذر ہو تو بلا کراہت جائز ہے، مثلاً اگر قبرستان بہت دور ہو، پھر ضرورت کے موقع پر مریت کو کسی بس یا گاڑی وغیرہ پر لیجائے جانے کی صورت میں ساتھ جانے والوں کا بس یا دوسری سواریوں پر سوار ہونا بھی بظاہر مکروہ نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ماجاء في التكبير على الجنازة

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى عَلَى النَّجَاشِيِّ، نَجَاشِي حَبَشَةٍ كَـ

۱۵ کما فی التحفة (ج ۲ ص ۱۳) ۲۱۲

۱۶ [علامہ السنن (ج ۱ ص ۲۴) باب استحباب أن لا یرکب مع الجنازة ۲۱۲

۱۷ (ج ۲ ص ۴۵۳ و ۴۵۴) باب الרכوب فی الجنازة ۲۱۲

۱۸ اس روایت کے الفاظ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ رکوب کی کراہت اور عدم رکوب کے استحباب کی علت شہود ملائکہ اور ان کی مشی ہے، معلوم ہوا کہ جب یہ علت نہ پائی جلتے تو رکوب میں کوئی عرج نہیں نہ ذیابانہ ایباً - ۲۱۲

۱۹ دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۹) مطلب فی حمل العیت ۲۱۲

۲۰ بہشتی زیور حصہ یازدہم (ص ۹۴) دفن کے مسائل ۲۱۲

۲۱ الحدیث أخرجه الشيخان: البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷) کتاب الجنائز، باب الصفوف علی الجنازة، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۹) کتاب الجنائز ۲۱۲

بادشاہوں کا لقب ہے، یہاں نجاشی سے ”اصحٰہ“ مراد ہیں جو عہدِ نبوی میں حبشہ کے بادشاہ تھے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے۔

**غائبانہ نماز جنازہ** | اس حدیث سے شافعیہ اور حنابلہ نے غائبانہ نماز جنازہ کے جواز پر استدلال کیا ہے، علامہ خطابیؒ نے غائبانہ نماز جنازہ کے جواز کی یہ شرط بیان کی ہے کہ جس جگہ میت کا انتقال ہوا وہاں کوئی اس پر جنازہ پڑھنے والا موجود نہ ہو، شافعیہ میں سے روایاتی نے بھی اس قول کو پسند کیا ہے۔ امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ غائبانہ نماز جنازہ کے جواز کی شرط یہ ہے کہ مصلیٰ کی نسبت سے میت جانبِ قبلہ میں ہو، لہذا اگر میت کا علاقہ مصلیٰ کی نسبت سے قبلہ کی جانبِ مخالف میں ہو تو غائبانہ نماز جائز نہ ہوگی۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ مشروع نہیں، جہاں تک نجاشیؒ کے واقعہ کا تعلق ہے سو یہ ان کی خصوصیت ہے، نیز چونکہ وہ مسلمان بادشاہ تھے اور مسلمانوں کی انہوں نے بطور خاص مدد کی تھی اور ان پر کسی نے نماز نہیں پڑھی تھی اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مدینہ میں نماز پڑھی، جبکہ نجاشیؒ کی وفات اپنے ملک میں ہوئی تھی، اس کے علاوہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور نجاشیؒ کے درمیان جتنے حجابات تھے وہ سب دور کر دیئے گئے تھے یہاں تک کہ نجاشیؒ کا جنازہ آپ کو سامنے نظر آنے لگا تھا چنانچہ واحدیؒ نے اپنی ”اسباب النزول“ میں حضرت ابن عباسؓ سے بغیر سند کے نقل کیا ہے ”كُشِفَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ سِرِّ النَّجَاشِيِّ حَتَّى رَأَى وَصَلَى عَلَيْهِ“ اور ابن حبانؒ نے ”أَوْزَاعِي عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي قَلَابَةَ عَنْ أَبِي الْمُهَلَّبِ“ کے طریق سے عمران بن حصینؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتے ہیں ”فَقَامَ وَصَفَّوْا خَلْفَهُ وَهُمْ لَا يَظُنُّونَ إِلَّا أَنَّ جَنَازَتَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ“ اور ابو عوانہؒ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فَصَلَّيْنَا خَلْفَهُ وَخَنَ لَا نَرَى إِلَّا أَنَّ الْجَنَازَةَ قَدَامَنَا“۔

البتہ اس پر مجمع بن جاریہؒ کی روایت سے اشکال ہو سکتا ہے جو ”صلوة على النجاشي“ کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”فَصَفَّفْنَا خَلْفَهُ صَفِّينَ وَمَا نَرَى شَيْئًا“ اُخرجہ الطبرانیؒ۔

۱۔ اُسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ (ج ۱ ص ۹۱) ۱۲ م

۲۔ وعن بعض أهل العلم: إنما يجوز ذلك في اليوم الذي يموت فيه الميت أو ما قرب منه، لا ما إذا طالت المدة، حكاہ ابن عبد البر۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۵) باب الصفوف على الجنازة ۱۲ م

۳۔ كذا في فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۵) باب الصفوف على الجنازة۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۹)، باب الصلاة على الغائب (میں یہ روایت اس طرح آئی ہے ”وعن ابن خزيمة قال: لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم وفاة النجاشي قال: إن أحاكم قد توفى فخرجنا فصففنا خلفه، فصلينا وما نرى شيئاً“ رواه الطبرانی في الكبير وفيه حمران بن أعين، وثقه أبو حاتم وضعفه ابن معين وبقية رجاله ثقات۔ سنن ابن أبي عمير) باب لمجاہ فی الصلاة على النجاشي (میں یہ روایت مجمع بن جاریہؒ سے ”وما نرى شيئاً“ کی زیادتی کے بغیر آئی ہے ۱۲ مرتب



لیکن اس اشکال کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ نجاشیؓ کے جنازے سے یہ حجابات بعض حضرات کے حق میں تو اٹھائے گئے ہوں اور بعض کے حق میں نہ اٹھائے گئے ہوں۔ واللہ اعلم

غائبانہ نماز جنازہ پر ایک استدلال حضرت معاویہ بن معاویہؓ مزینیؓ کے واقعہ سے بھی کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں ان کی نماز جنازہ پڑھی تھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ بھی ان کی خصوصیت پر محمول ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ اس واقعہ میں بھی ذکر ہے کہ حضرت معاویہ بن معاویہؓ کے جنازے سے حجابات دور کر دیئے گئے تھے، چنانچہ حافظ الإصابۃ میں طبرانی، ابن منذر اور بیہقی وغیرہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

«عن أنس بن مالك قال: نزل جبرئيل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد! مات معاوية بن معاوية المزي، أتحب أن تصلي عليه؟ قال: نعم، فضرب بجناحيه، فلم يبق أكمة ولا شجرة إلا تضععت، فرفع سريره حتى نظره إليه، فصلى عليه وخلفه صفان من الملائكة، كل صف سبعون ألف ملك....» اس روایت میں ایک راوی محبوب بن ہلال ہیں جن کے بارے میں ابو حاتم کہتے ہیں: «ليس بالمشهور» البیہ ابن حبان نے ان کو ثقافت میں ذکر کیا ہے۔

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: «فوضع جبرئيل جناحه الايمن على الجبال فتواضعت

لہ گو یا ان کا نہ دیکھنا ان نمازیوں کے درجہ میں ہے جو جنازے میں موجودگی میں امام کے پیچھے نماز پڑھ رہے ہوں لیکن انہیں جنازہ نظر نہ آ رہا ہو۔ کما یفہم ذلك من العدة (ج ۸ ص ۱۱۹) باب الصفوف علی الجنائزۃ وصرح بہ الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۱۸۹) ۱۲ مرتب

لہ اس باب کی یہاں تک کی بیشتر تشریح فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۸ و ۱۸۹، باب الصفوف علی الجنائزۃ) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

لہ اسد الغابۃ (ج ۴ ص ۳۸۹) ۱۲ م

لہ ان کی وجہ خصوصیت خود روایت میں آئی ہے «فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل صلى الله عليه وسلم: بم بلغ معاوية هذا؟ قال: بكثرة قراءة قل هو الله أحد، كان يقرأها قائماً وقاعداً وراقداً، فبهذا بلغ ما بلغ» رواه الطبرانی فی الكبير۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸) باب الصلاة علی الغائب۔ اور نجاشی کی خصوصیت کی وجہ یہ بھی متن میں گزر چکی ہے ۱۲ مرتب



حتی نظرنا إلى المدينة « اور ایک ایت میں ہے « قال جبرئیل : فهل لك أن تصلي علي فأتبض لك الأرض ، قال : نعم ، فصلي عليه « اس سے واضح ہو گیا کہ یہ صلاۃ « غائبانہ نہ تھی بلکہ معجزۃ رفع حجاب کے بعد حاضرانہ نماز تھی ۔

بہر حال پورے ذخیرہ حدیث میں « صلاۃ علی الغائب » کے یہ صرف دو واقعے ہیں ان کی توجیہ بھی ہو سکتی ہے اور دونوں کو خصوصیت پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے ورنہ اگر اس کی عام اجازت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان بیسیوں صحابہ کرام پر نماز پڑھنا نہ چھوڑتے جن کی وفات آپ کی حیات میں مدینہ طیبہ سے باہر ہوئی ، اسی طرح آپ کے بعد صحابہ کرام کا بھی کوئی معمولی « صلاۃ علی الغائب » کا نہیں ملتا ، یہ بھی مسلک احناف کی ایک مضبوط دلیل ہے ۔

نیز علامہ عبدالحق محدث دہلوی « لمعات التنقیح » میں فرماتے ہیں : « وفي صلاته صلى الله عليه وسلم على غير النجاشي كمعاوية المزني الذي مات بالمدينة والنبي صلى الله عليه وسلم بتبوك ، وعلى زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب استشهدا بموتة : كلام من حيث إسناد الأحاديث التي رويت فيها » ۔

۱۔ ذکر الروایات کلہا الحافظ فی الإصابة ، کافی إعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۳۵ و ۲۳۶) باب أن صلاته صلى الله عليه وسلم على الجنائز الغائبة عنه كانت لحضورها عنده على طريق المعجزة ۱۲ م  
۲۔ (ج ۲ ص ۳۲۸) کتاب الجنائز ، باب المشي بالجنائز والصلاة عليها ، الفصل الأول ۱۲ م  
۳۔ چنانچہ حضرت معاویہ بن معاویہ کا قصہ حضرت انس کی روایت سے بھی آیا ہے ، علامہ ہیثمی اس کے بارے میں فرماتے ہیں : « رواه أبو يعلى الطبراني في الكبير ، وفي إسناد أبي يعلى محمد بن إبراهيم بن العلاء ، وهو ضعيف جدًا ، وفي إسناد الطبراني محبوب بن هلال ، قال الذهبي : لا يعرف ، وحديثه منكرو » ۔

حضرت معاویہ بن معاویہ ہی کا قصہ حضرت ابوامامہ کی روایت سے بھی آیا ہے ، اس کے بارے میں علامہ ہیثمی فرماتے ہیں « رواه الطبراني في الكبير والأوسط وفيه نوح بن عمر ، قال ابن حبان : يقال إنه سرق هذا الحديث ، قلت : ليس بهذا الضعف في الحديث ، وفيه بقیة ، وهو مدلس وليس فيه علة غير هذا » ۔

یہی قصہ حضرت معاویہ کی روایت سے بھی آیا ہے ، اس کے بارے میں علامہ ہیثمی فرماتے ہیں : « رواه الطبراني في الكبير وفيه صدقة بن أبي سهل ولم أعرفه ، وبقية رجاله ثقات » ۔

معجم الزوائد (ج ۳ ص ۳۸ و ۳۹) باب الصلوة علی الغائب ۔ صلوة علی زید بن حارثہ وجعفر بن ابی طالب سے متعلق کوئی ضعیف روایت بھی احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ مرتب

**تکبیرات نماز جنازہ** | ”فکبر أربعاً“ اس حدیث کی بنا پر ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ چار تکبیرات پر مشتمل ہے البتہ عبدالرحمن بن ابی سیلی کا یہ مسلک ہے کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں، امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز جنازہ میں چار سے لیکر نو تک تکبیریں ثابت ہیں لیکن جمہور نے چار کو ترجیح دی ہے اس مسلک کی وجوہ ترجیح درج ذیل ہیں :-

① نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ حضرت علیؓ کی والدہ فاطمہ بنت اسدؓ کی نماز جنازہ میں چار تکبیرات کہیں، اس اجتماع میں حضرات شہین اور حضرت علیؓ کے علاوہ حضرت عباسؓ، حضرت ابوالیوب انصاریؓ، حضرت اسامہ بن زیدؓ جیسے جلیل القدر حضرات صحابہ بھی موجود تھے۔

② حافظ ابن عبد البرؒ نے ”الاستذکار“ میں ابو بکر بن سلیمان بن ابی حاتم عن ابیہ کے طریق سے روایت نقل کی ہے : ”قال یکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکبر علی الجنائز أربعاً وخمساً وسبعاً وثمانیاً حتی جاء موت النجاشی فخرج الی المصلی وصف الناس وراءہ وکبر علیہ أربعاً ثم ثبت النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی أربع حتی توفاه اللہ عز وجل“ اور وہ الحافظ فی التلخیصؒ وسکت علیہ۔

③ بیہقی میں حضرت ابو اسلمؓ کی روایت آئی ہے : ”کانوا یکبرون علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعاً وخمساً وستاً أو قال أربعاً، فجمع عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فأخبر کل رجل بما رأی فجمعهم عمر رضی اللہ عنہ علی أربع تکبیرات كأطول الصلاة“۔ یہ روایت سنداً حسن ہے۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۱۶، باب الصفوف علی الجنائز)۔ اس مقام پر عمدۃ القاری ہیں عیسیٰ مولیٰ حذیفۃ حضرت معاذ بن جبلؓ کے اصحاب، ظاہر یہ اور شیعہ حضرات کا بھی یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ وہ بھی پانچ تکبیرات کے قائل تھے بلکہ علامہ عینیؒ نے حازمی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ : ”ومن رأى التکبیر علی الجنائز خمساً : ابن مسعود، وزید بن أرقم، و حذیفۃ بن الیمان ۱۲ مرتب“

۲۔ ان روایات کے لئے دیکھئے التلخیص الحجیر (ج ۲ ص ۱۱۹ تا ۱۲۲) کتاب الجنائز، تحت : رقم ۶۵ تا ۶۹۔ البتہ نو تکبیروں والی روایت کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۴۳) کتاب الجنائز، من کان یکبر علی الجنائز سبعاً وستاً ۱۲ مرتب

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۲۵۱ و ۲۵۲) باب مناقب فاطمہ بنت اسد ۱۲

۴۔ (ج ۲ ص ۱۲۱ و ۱۲۲) کتاب الجنائز تحت رقم ۶۶ - ۱۲

۵۔ (ج ۴ ص ۳۳۳) کتاب الجنائز، باب ما یستدل به علی أن اکثر الصحابة اجتمعوا علی أربع ورأى بعضهم الزیادة منسوخة ۱۲



طحاویؒ میں ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں : « قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائز لا تشاء أن تسمع رجلاً یقول : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر سبعا ، وآخر یقول : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر أربعاً إلا سمعته ، فاختلفوا فی ذلك ، فکانوا علی ذلك حتی قبض أبوبکر ، فلما ولی عمرؓ ورأى إختلاف الناس فی ذلك شق ذلك علیہ جدّاً ، فأرسل إلى رجال من أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، فقال : إنکم معاشراً أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متى تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم ، ومتی تجتمعون علی أمر یجتمع الناس علیہ ، فانظروا أمراً تجتمعون علیہ ، فکانما أیقظهم ، فقالوا : نعم ، ما رأیت یا أمیر المؤمنین ؟ فأشرعلینا ، فقال عمرؓ : بل أشيروا أنتم علی ، فإنما أنا بشر مثکم ، فراجعوا الأمر بینهم ، فأجمعوا أمرهم علی أن یجعلوا التکبیر علی الجنائز مثل التکبیر فی الأضحی والفطر أربع تکبیرات ، فأجمع أمرهم علی ذلك . »

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے حضرت سہیل بن حنیفؓ کے جنازے میں پانچ یا چھ تکبیریں کہیں۔  
لیکن طحاویؒ میں اس کی یہ حقیقت بتائی گئی ہے کہ حضرت علیؓ نے نماز کے بعد فرمایا : « إنہ من أهل بدر » چنانچہ عبداللہ بن معقل اسی واقعہ میں نقل کرتے ہیں « شتم صلیت مع علیؓ علی جنازہ ، کل ذلك کان یکبر علیہا أربعاً » معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ کا اصل عمل چار ہی تکبیروں کا تھا لیکن چونکہ سہیل بن حنیفؓ بدری صحابی تھے اس لئے انہوں نے ان پر زیادہ تکبیریں کہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ (ج ۱ ص ۲۳۹) باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ؟ ۱۲ م

۲۔ التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۱۳) تحت رقم ۶۶۷ ، کتاب الجنائز ۲۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۲۳۹) باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ؟ ۱۲ م

۴۔ چنانچہ طحاویؒ ہی میں عبدخیر سے منقول ہے « کان علیؓ یکبر علی أهل بدر ستاً وعلی أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم خمساً وعلی سائر الناس أربعاً » (ج ۱ ص ۲۳۹)۔

طبقات ابن سعد میں بھی عمیر بن سعید سے منقول ہے ، فرماتے ہیں : « صلی علیؓ علی سہیل بن حنیفؓ ، فکبر علیہ خمساً ، فقالوا ما هذا التکبیر ؟ فقال : هذا سہیل بن حنیف من أهل بدر ، ولأهل بدر فضل علی غیرہم ، فأردت أن أعلیکم فضلہم » (ج ۳ ص ۴۳) ترجمہ سہیل بن حنیف ۱۲



## باب ماجاء فی القراءة علی الجنائز بفاتحة الكتاب

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ علی الجنائز بفاتحة الكتاب شافعیہ، خابله اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ قرأت فاتحہ نماز جنازہ میں واجب نہیں ہے۔ پھر عالمگیریؒ میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ اگر نماز جنازہ میں سورۃ فاتحہ بنیت دعا پڑھ لی جائے تو کوئی حرج نہیں البتہ قرأت کی نیت سے جائز نہیں اس لئے کہ وہ قرأت کا محل نہیں۔

شافعیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب ہے لیکن یہ ابراہیم بن عثمان کی وجہ سے ضعیف ہے۔ البتہ اسی باب میں اگلی روایت صحیح ہے » عن طلحة بن عوف أن ابن عباس صلی علی جنازة، فقرأ بفاتحة الكتاب، فقلت له، فقال: إنه من السنة أو من تمام السنة» نیز سنن نسائی میں حضرت ابو امامہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: »السنة فی الصلاة علی الجنائز أن یقرأ فی التکبیرة الأولى بأتم القرآن مخافتة الخ«۔

حنفیہ کی دلیل میں عموماً ابو داؤد کی ایک حدیث پیش کی جاتی ہے: »عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یقول: إذا صلیت علی المیت فأخلصوا له الدعاء«، لیکن اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس کا مطلب اخلاص کے ساتھ دعا کرنا

۱۔ المغنی (ج ۲ ص ۴۵) مسألة: قال والصلاة علیه یکبر ویقرأ الحمد ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۱۶۲) باب الجنائز، الفصل الخامس فی الصلاة علی المیت ۱۲ م

۳۔ ابراہیم بن عثمان العبسی بالموحدة، أبوشیبة الکوفی، قاضی واسط، مشہور بکنیتہ، متروک الحدیث، من السابعة، مات سنة تسع وستین/رت ق۔ تقریباً التہذیب (ج ۱ ص ۳۹، رقم ۲۴۱) ۱۲ م لکھ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۸۱) کتاب الجنائز، باب قراءة فاتحة الكتاب علی الجنائز۔

والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۸) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

۵۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۵) کتاب الجنائز، باب الدعاء للمیت، انہی الفاظ کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ

میں بھی آئی ہے (مسئلہ) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی الدعاء فی الصلاة علی الجنائز ۱۲ مرتب

ہے نہ یہ کہ فاتحہ نہ پڑھی جائے۔ کما یظہر ذلک من بعض الروایات۔

لہذا حنفیہ کا صحیح استدلال موطا امام مالک میں نافع کی روایت سے ہے » أن عبد الله بن عمر كان لا يقرأ في الصلاة على الجنازة « اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ بھی نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ کے قائل نہ تھے، ابن وہبؒ نے فضالہ بن عبید، جابرؓ، واثلہ بن الاسقعؓ اور فقہائے مدینہ کا عمل بھی یہ بیان کیا ہے کہ وہ جنازہ میں فاتحہ نہیں پڑھتے تھے اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا ہمارے شہر میں معمول نہیں ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ صحابہؓ سے اس بارے میں مختلف عمل منقول ہیں بعض صحابہ کرام فاتحہ پڑھتے تھے اور بعض نہیں اور یہ جواز کی علامت ہے نہ کہ وجوب کی، یہی قول ہمارا بھی ہے۔ نماز جنازہ میں تکبیر اولیٰ کے بعد ثناء کا ثبوت حضرت ابو ہریرہؓ کے قول سے ماخوذ ہے جس میں وہ فرماتے ہیں — « فإِذَا وُضِعَتْ (ای الجنازة) كَبْرَتْ وَحَدَّثَ اللَّهُ الْحَمْدَ » اس سے ظاہر ہوا کہ تکبیر اولیٰ کے بعد سنت حمد ہے خواہ » الحمد للہ « کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ ثنا وغیرہ کے ذریعہ، صاحب اعلام السنن مبسوط سے نقل کرتے ہیں کہ مشائخ کا ثنا کے بارے میں اختلاف

۱۔ عن الزهري قال سمعتُ أبا أُمَامَةَ بن سَهْلٍ بن حَنِيفٍ يحدثُ ابنَ المَسِيْبِ قال: السُّنَّةُ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْجَنَازَةِ أَنْ تَكْبِرَ ثُمَّ تَقْرَأَ بِأَمْرِ الْقُرْآنِ ثُمَّ تَصَلِّيَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ تَخْلُصَ الدُّعَاءَ لِلْمَيِّتِ الْحَمْدُ « المنتقى لابن الجارود (ص ۱۸۹، رقم ۵۲۰) کتاب الجنائز۔

اس روایت میں فاتحہ کے ساتھ اخلاص دعا کا بھی ذکر ہے، ظاہر ہے کہ اخلاص دعا کا مطلب عدم فاتحہ نہیں لیا جاسکتا۔

حضرت ابوامامہؓ کی مذکورہ روایت مصنف عبدالرزاق میں بھی مروی ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۱۸۹، رقم ۶۴۲۸) باب القراءة

والدعاء في الصلاة على الميت ۱۲ مرتب

۲۔ (ص ۲۱۱) کتاب الجنائز، ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲ م

۳۔ اوجز المسالك (ج ۲ ص ۲۳) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۳ م

۴۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۱۱) باب كيفية صلاة الجنازة، نقلًا عن المدونة الكبرى (ج ۱ ص ۱۵۹) ۱۲ م

۵۔ دیکھئے فتاویٰ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ (ج ۲ ص ۱۹۱، ۱۹۲) باب صلاة الجمعة، سئل عن الصلاة بعد اذان

الاول يوم الجمعة الخ۔ اس مقام پر علامہ ابن تیمیہؒ نے نماز جنازہ میں قرأت کے عدم وجوب کا قول کرتے ہوئے اس کی

سنت و استحباب کو رائج قرار دیا ہے ۱۲ مرتب

۶۔ موطا امام مالکؒ (ص ۲۱۹) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲ م

ہے بعض نے کہا کہ ثنا « الحمد للہ » کے ذریعہ ہوگی کما فی ظاہر الروایۃ اور بعض نے کہا کہ ثنا « سُبْحَنَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ » کے ذریعہ ہوگی، دھور وایۃ الحسن عن الإمام، واللہ اعلم۔

## باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاۃ علی الجنائزۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها

عن عقبۃ بن عامر الجہنی قال: ثلاث ساعات کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینہانا أن نصلي فیہن أو نقبر فیہن موقتاً، اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ پڑھنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور حدیث باب ان کے نزدیک دفن پر مجہول ہے، جبکہ جہور کا مسلک یہ ہے کہ ان اوقات میں نماز جنازہ مکروہہ ہے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ « ہمارے نزدیک اوقات ثلاثہ مکروہہ میں فرائض و نوافل، نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت سب ناجائز ہیں البتہ اگر جنازہ وقت مکروہہ ہی میں آئے یا اُس وقت آیت سجدۂ تلاوت کیجائے تو ایسی صورت میں نہ سجدہ مکروہہ ہوگا نہ نماز جنازہ، لیکن اس صورت میں بھی وقت مکروہہ کے ختم ہونے تک ان دونوں کو مؤخر کرنا اولیٰ ہے۔ »

جہاں تک دفن کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک اوقات مکروہہ میں بھی درست ہے اور حدیث باب میں « أو نقبر فیہن موقتاً » سے نماز جنازہ مراد ہے چنانچہ بعض روایات میں « نقبر فیہن »

لہ دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۱۱) باب کیفیۃ صلوۃ الجنائزۃ ۴۱۲

۲۱۱ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب الجنائز، باب الساعات التي نہی عن إقبـال الموتی فیہن - وابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی الاوقات التي لا یصلی فیہا علی المیت ولا یدفن ۴۱۲

۲۱۲ کما فی تحفۃ الأخری (ج ۲ ص ۱۴۴) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاۃ علی الجنائزۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها ۴۱۲

۲۱۳ « عن علی بن ابی طالب أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال له: یا علی، ثلاث لا تؤخرها، الصلاۃ إذا أنت، والجنائزۃ إذا حضرت، والأیم إذا وجدت لها کفوا » سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۱) أبواب الصلاۃ، باب ماجاء فی الوقت الأول من الفصل ۴۱۲

۲۱۴ مرقاة المفاتیح (ج ۳ ص ۲۴۲) باب اوقات النهی ۴۱۳

۲۱۵ کما فی المبسوط للسرخی (ج ۲ ص ۱۱۱) یا بغسل المیت - نیز ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: « قال ابن المبارک: معنی « أن نقبر فیہن موقتاً » الصلاۃ علی الجنائزۃ، ذکرہ الطیبی، وقال ابن الملک: المراد منه صلاۃ الجنائزۃ لأن الدفن فیہ غیر مکروہ » مرقاة (ج ۳ ص ۲۴۲) ۴۱۳



موتانا کی جگہ ” اُن نصلی علی موتانا“ کے الفاظ آئے ہیں چنانچہ امام ابو حفص عمر بن شہین  
 کتاب الجنائزہ میں ” خارجہ بن مصعب عن لیث بن سعد عن موسیٰ بن علی“ کے طریق سے روایت بیان  
 کرتے ہیں ” نہانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن نصلی علی موتانا عند ثلاث الخ“  
 یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن متعدد طرق سے مروی ہے جن میں سے بعض صاحب تحفۃ الاحوذی نے  
 ذکر کئے ہیں۔ فیتقویٰ بعضها ببعض۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الصلاة علی المیت فی المسجد

” عن عائشۃؓ قالت : صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی سہیل بن بیضاء  
 فی المسجد“ اس حدیث سے استدلال کر کے شافعیہ اور حنابلہ اس بات کے قائل ہیں کہ مسجد میں  
 نماز جنازہ میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ مسجد کے آلودہ ہونے کا خطرہ نہ ہو، امام اسحاقؒ، ابو ثورؒ اور  
 داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسجد میں ”صلاة علی المیت“  
 مکروہ ہے۔

پھر حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ تنزیہی ہے جبکہ ان کے  
 شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔  
 حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

- ۱۔ نصب الراية (ج ۱ صفحہ ۲۵) فصل فی الاوقات المکروہة ۲۱۳
- ۲۔ چنانچہ صاحب تحفۃ الاحوذی نے یہ روایت امام ابو حفص عمر بن شہین کے علاوہ اسحاق بن راہویہ کی ”کتاب الجنائزہ“  
 کے حوالہ سے بھی نقل کی ہے۔ دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۱۴۴) باب ماجاء فی کراہیة الصلاة علی الجنائزہ عند طلوع  
 الشمس وعند غروبها ۱۱۲
- ۳۔ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ صفحہ ۳۱۳ و ۳۱۴) فصل فی جواز الصلاة علی المیت فی المسجد۔  
 وأبو داؤد فی سننہ (ج ۲ صفحہ ۴۵۴) کتاب الجنائزہ، باب الصلاة علی الجنائزہ فی المسجد ۱۱۲
- ۴۔ المغنی (ج ۲ صفحہ ۴۹) فصل ولا بأس بالصلاة علی المیت فی المسجد ۱۱۲
- ۵۔ کما فی فتح القدير (ج ۲ صفحہ ۹) تحت شرح: ”ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعة ۱۱۲“
- ۶۔ منحة الخالق بہامش البحر الرائق (ج ۲ صفحہ ۱۸۷) ۱۱۲

① صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مشہور روایت ہے: «أَنَّ الْيَهُودَ جَاءُوا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَجُلٍ مِنْهُمْ وَأَمْرًاؤَةً زَنِيًّا فَأَمْرُهُمَا فَرُجَا قَرِيْبًا مِنْ مَوْضِعِ الْجَنَازَةِ عِنْدَ الْمَسْجِدِ» اس سے واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں نماز جنازہ کے لئے مسجد سے باہر ایک جگہ مخصوص تھی، اگر نماز جنازہ مسجد میں ہوتی تو آپ مسجد نبوی کو چھوڑ کر باہر تشریف لے جاتے کیونکہ مسجد نبوی کی فضیلت ظاہر ہے۔

② سنن ابی داؤد میں مروی ہے: «حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ ذَا يَحْيَى عَنْ ابْنِ أَبِي ذَيْبٍ حَدَّثَنِي صَالِحُ مَوْلَى التَّوَّامَةِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا شَيْءَ لَهُ»۔

اس پر بعض شافعیہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے اس لئے کہ یہ صالح مولى التوامة کا تفرد ہے جو ضعیف ہیں کما قال احمد بن حنبل، نیز امام مالکؒ نے بھی انھیں ضعیف قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صالح مولى التوامة ثقہ ہیں یحییٰ بن معین وغیرہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے البتہ وہ آخری عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ امام مالکؒ نے چونکہ ان سے آخری عمر میں روایات حاصل کی ہیں اس لئے ان کو ضعیف قرار دیا لیکن یہ حدیث ان سے ابن ابی ذئب نے روایت کی ہے جنہوں نے صالح مولى التوامة سے اختلاف سے قبل روایات لی ہیں اس لئے یہ روایت بے غبار ہے، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن ابی ذئب بذات خود "صلاة الجنازة في المسجد" کی کراہت کے قائل ہیں کما صرح بہ الحافظ فی الفتح۔ علامہ نوویؒ نے اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ابوداؤد کے مشہور نسخوں میں "من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء له" کی جگہ "من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء علیہ" آیا ہے، اس صورت میں مفہوم بالکل بدل جاتا ہے۔

۱۔ (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الجنائز بالمصلی والمسجد ۲۱۲

۲۔ (ج ۲ ص ۲۵۴) باب الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۲۱۲

۳۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب الجنائز ۲۱۲

۴۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۰۳) رقم (۳۸۳۳) ۲۱۲

۵۔ تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۰۳، رقم ۳۸۳۳) ۲۱۲

۶۔ (ج ۳ ص ۱۹۹) باب الصلاة علی الجنائز بالمصلی والمسجد ۲۱۲

۷۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۲) ۲۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ ”فلاشیٰ لہ“ والا نسخہ ہی صحیح ہے، جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہ روایت سنن ابن ماجہ، مستند احمد بن حنبل اور طحاویؒ سب میں ”فلاشیٰ لہ“ یا ”فلیس لہ شی“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔ نیز خطیب بغدادیؒ جو سنن ابی داؤد کے اصل راوی ہیں وہ بھی فرماتے ہیں: ”المحفوظ: فلاشیٰ لہ“ پھر ابن ابی ذئبؒ کا مملک بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ”فلاشیٰ لہ“ والی روایت صحیح ہے اس لئے کہ اگر ”فلاشیٰ علیہ“ والی روایت صحیح ہوتی تو وہ مسجد میں نماز جنازہ کی کراہت کے قائل نہ ہوتے۔

(۳) صحیح مسلم میں روایت ہے ”عن عباد بن عبد اللہ بن الزبیر أن عائشة أمرت أن يمتحن جنازة سعد بن أبي وقاص في المسجد فتصلي عليه فأنكر الناس ذلك عليها“ اس سے معلوم ہوا کہ عام صحابہ کرامؓ مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ قرار دیتے تھے لہذا حالہ ان کے پاس اس سلسلہ میں کوئی نہ کوئی حدیث مرفوع ہوگی ورنہ انکار کی حاجت نہ تھی لیکن اس پر کہا جاتا ہے کہ اسی حدیث میں آگے مذکور ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ”ما أسمع مانسي الناس، ما صلى رسول الله على سهيل بن البيضاء إلا في المسجد“ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ استدلال احادیث کلیہ کے مقابلہ میں منقوض ہے اور اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے ”أنه واقعة حال لا عموم لها“ اور وہ بارش کی حالت پر بھی محمول ہو سکتا ہے نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اُس وقت معتكف ہوں اور صحابہ کرامؓ کا انکار اس بات کی دلیل ہے کہ آخر میں معاملہ کراہت پر مستقر ہو گیا تھا۔ اس کے علاوہ سہیل بن بیضاء کے واقعہ کے مقابلہ میں ”فلاشیٰ لہ“ والی روایت قوی ہونے کی حیثیت سے بھی راجح ہو۔ حنفیہ کا اُس صورت میں اختلاف ہے جب جنازہ مسجد کے باہر ہو اور مصلیٰ مسجد کے اندر ہو کہ اس

۱۰ (صلۃ) باب ما جاء في الصلاة على الجنائز في المسجد ۱۲ م

۱۱ عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى على جنازة فلاشیٰ لہ،

مستند امام احمد بن حنبل (ج ۲ صفحہ ۵۵) مستند ابی ہریرہؓ ۱۲ م

۱۳ (ج ۱ صفحہ ۲۳۷) باب الصلاة على الجنازة هل ينبغي أن تكون في المسجد أولا؟ ۱۲ م

۱۴ نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں بھی ”فلاشیٰ لہ“ یا ”فلا صلاة لہ“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے (ج ۳ صفحہ ۳۱۵ و ۳۱۶) من

کرم الصلاة على الجنازة في المسجد ۱۲ م

۱۵ فصب الراية (ج ۲ صفحہ ۲۷۵) فصل في الصلاة على الميت ۱۲ م

۱۶ (ج ۱ صفحہ ۳۱۲) كتاب الجنائز فصل في جواز الصلاة على الميت في المسجد ۱۲ م



صورت میں نماز جائز ہے یا نہیں؟ دونوں ہی قول ہیں۔ — دراصل اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ ”من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء له“ میں ”فی المسجد“ کا تعلق ”صلی“ سے ہے، یا ”جنازة“ سے۔ اگر ”صلی“ سے اس کا تعلق ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جنازہ کے باہر اور صلی کے مسجد کے اندر ہونے کی صورت میں بھی نماز کی اجازت نہ ہو اور اگر ”جنازة“ سے اس کا تعلق ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذکورہ صورت میں نماز کی اجازت ہوگی۔ اس سلسلہ میں علمائے اصول نے یہ ضابطہ ذکر کیا ہے کہ اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا اثر مفعول تک پہنچ رہا ہے تو اس صورت میں طرف کا تعلق فعل و مفعول دونوں سے ہوگا اور اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا ظاہری اثر مفعول تک پہنچ رہا ہو تو طرف کا تعلق صرف فعل سے ہوگا، لہذا اگر کوئی شخص کہے ”ان ضربت زیداً فی المسجد فامواتی کذا“ تو اس صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز ہے اس لئے حانت ہونے کے لئے زید کا بھی مسجد میں ہونا ضروری ہے لہذا اگر ضارب مسجد میں ہو اور زید خارج مسجد تو حانت نہ ہوگا، اس کے برعکس ”ان شتمت زیداً فی المسجد فامواتی کذا“ کی صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز نہیں لہذا ”شتم“ کے مسجد میں اور ”زید“ کے خارج مسجد ہونے کی صورت میں بھی حانت ہو جائے گا۔ اس تشریح سے یہ بات واضح ہوتی کہ ان حضرات کا قول رائج ہے جو ”صلاة علی الجنازة فی المسجد“ کے بارے میں عموم کراہت کے قائل ہیں خواہ جنازہ مسجد میں ہو یا باہر اس لئے کہ ”صلاة“ کا اثر بھی میت پر واقع نہیں ہوتا جس کا تقاضا یہ ہے کہ جنازہ باہر ہو صلاة مسجد میں نہ ہونی چاہئے۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ نے قول رائج (یعنی جنازہ اگرچہ خارج مسجد ہو مسجد میں نماز تب بھی

۱۔ وفي الدر المختار وغيره: المختار الكراهة مطلقاً سواء كان الميت في المسجد أو خارجه، بناءً على أن المسجد بئى للمكتوبة وقوابعها، قال ابن عابدين: أما إذا اعلنا بخوف تلويث المسجد فلا يكره إذا كان الميت خارج المسجد، وإليه مال في البسوط وغيره، وفي التعليل الأول خفاء إذا لاشك أن الصلاة على الميت دعاء وذكروهما مما بئى له المسجد. انتهى۔ كذا في الأوجز (ج ۲ ص ۲۳۵) الصلاة على الجنازة في المسجد ۱۲ م  
۲۔ دیکھئے اصول الشاشی (ص ۶۵ و ۶۶) فصل کلمة ”فی“ ناظر، نیز دیکھئے الجامع الکبیر (ص ۳۳) باب الحنث فی الشتمه ونحوها، کتاب الایمان ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۹۵)، کتاب الجنائز، تکلمة تتعلق بشرح معنى الحديث الوارد في سنن أبي داود: ”من

صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء له“ - ۱۲ م

درست نہیں) پر نجاشی کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کی نماز جنازہ مسجد میں نہیں پڑھی بلکہ باوجودیکہ نجاشی کی نعش مسجد میں موجود نہ تھی، اس سے معلوم ہوا کہ میت کے خارج ہونے کی صورت میں بھی مسجد میں نماز جنازہ درست نہیں ہے۔

پھر جگہ کی تنگی یا بارش وغیرہ اعذار کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ درست ہے، اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ میت امام اور بعض مقتدی خارج مسجد ہوں اور بقیہ مسجد میں، اس لئے کہ یہ صورت بعض احناف کے نزدیک بغیر عذر کے بھی جائز ہے۔<sup>۳</sup> واللہ اعلم

## باب ماجاء أين يقوم الإمام من الرجل والمرأة

”عن أبي غالب قال: صليت مع أنس بن مالك على جنازة رجل فقام حيال رأسه شقراً جاءوا بجنازة امرأة من قريش فقالوا: يا أبا حمزة، صل عليها فقام حيال وسط السرير“ اس روایت کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام مرد کے جنازے میں سر کے مقابل اور عورت کے جنازے میں وسط میں کھڑا ہوگا، جبکہ امام ابوحنیفہ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک شافعیہ کے مطابق، اور امام طحاوی نے اسی کو ترجیح دی ہے اور اس کو امام ابو یوسف سے بھی روایت کیا ہے۔<sup>۱</sup> چنانچہ نجاشی کا واقعہ مسلم میں اس طرح مروی ہے ”عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى للناس النجاشي اليوم الذي مات فيه فخرجهم إلى المصلیٰ وکثر أربع تكبيرات“ (ج ۱ صفحہ ۳۵۹) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۲ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ صفحہ ۱۸۴) باب الصلاة على الميت في المسجد ۱۲

۳ چنانچہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۲ صفحہ ۴۴۵) یعنی امداد المفتین میں اس صورت کو فتاویٰ یزازیہ کے حوالہ سے بلا کر اہمیت جائز قرار دیا ہے لیکن فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ صفحہ ۱۶۵، الفصل الخامس في الصلاة على الميت) میں اس صورت کو بھی مکروہ کہا ہے۔ اگرچہ عذر کی صورت میں عالمگیریہ میں بھی جواز ہی کا قول ہے ۱۲ مرتب

۴ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ صفحہ ۴۵۵) کتاب الجنائز، باب أين يقوم الإمام من الميت إذا صلى عليه۔ وابن ماجه في سننه (ج ۱ صفحہ ۱۸۴) کتاب الجنائز، باب ماجاء في أين يقوم الإمام إذا صلى على الجنازة ۱۲

۵ بدائع الصنائع (ج ۱ صفحہ ۳۱۲) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة ۱۲

۶ كما في الهداية مع فتم القدير (ج ۲ صفحہ ۵۹) فصل في الصلاة على الميت ۱۲

۷ شرح معانی الآثار (ج ۱ صفحہ ۱۲۳) باب الرجل يصلي على الميت أين ينبغي أن يقوم منه ۱۲

امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام میت کے سینے کے مقابل کھڑا ہو خواہ میت مرد ہو یا عورت  
 امام ابو یوسفؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے، شیخ ابن ہمامؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی اسی روایت کو راجح قرار دیا ہے  
 اور اس کی دلیل کے طور پر امام احمد کی ایک روایت ذکر کی ہے ”اَنَّ اَبَا غَالِبٍ قَالَ : صَلَّيْتُ خَلْفَ اَنَسٍ  
 صَلَّيْتُ جَنَازَةً فَقَامَ حِيَالِ صَدْرِهِ“ اور ”صدر“ ہی وسطِ جسم ہے۔ لیکن اس روایت کے بارے میں علامہ  
 عثمانیؒ فتح الملہم میں فرماتے ہیں ”ولکنی لم أجده إلى الآن فی کتب الحدیث“  
 حضرت شاہ صاحبؒ ”العرف الثمذی“ میں فرماتے ہیں کہ جب امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت  
 حدیث باب کے موافق ہے اس لئے حدیث باب میں تاویل کی چنداں حاجت نہیں۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی ترک الصلاة علی الشہید

”اَنَّ ثَجَابَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ ..... وَلَمْ يَصِلْ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يَغْسِلُوا“ شہید کو غسل  
 نہ دینے کے بارے میں اتفاق ہے بشرطیکہ اس کی شہادت حالت جنابت میں واقع نہ ہوئی ہو۔  
 البتہ شہید کی نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ  
 اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔

لَا لِأَنَّهُ مَوْضِعُ الْقَلْبِ وَفِيهِ نُورُ الْإِيمَانِ فَيَكُونُ الْقِيَامُ عِنْدَهُ إِشَارَةً إِلَى الشَّفَاعَةِ لِإِيمَانِهِ - هَدَايَةُ مَعَ فَتْحِ الْقَدِيرِ  
 (ج ۲ ص ۸۹) ۲۱۲

۱ طحاوی (ج ۱ ص ۲۳) باب الرجل یصلی علی المیت اَین ینبغي اَن یقوم منه ۲۱۲

۲ فتح القدیر (ج ۲ ص ۸۹) ۲۱۲

۳ لِأَنَّ الرَّجُلَيْنِ وَالرَّأْسَ مِنْ جِلَّةِ الْأَطْرَافِ فَيَبْقَى الْبَدَنُ مِنَ الْعَجِيزَةِ إِلَى الرَّقَبَةِ فَكَانَ وَسْطَ الْبَدَنِ هُوَ  
 الصَّدْرُ - بَدَائِعُ الصَّنَائِعِ (ج ۱ ص ۳۱۲) فَضْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ كَيْفِيَّةِ الصَّلَاةِ عَلَى الْجَنَازَةِ ۲۱۲

۴ (ج ۲ ص ۵۰۵) اَین یقوم الإمام من الجنائز وأقوال العلماء فی ذلك ۲۱۲

۵ جامع الترمذی مع العرف الثمذی (ج ۱ ص ۱۹۹) — واضح رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت کو اختیار کرتے ہوئے

صاحب ہدایہ نے حدیث باب میں تاویل کی ہے، فراجعہ ان شئت ۲۱۲

۶ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۴۰) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الشہید - وابن ماجہ فی

سننہ (ص ۱۰۱) باب ماجاء فی الصلاة علی الشہداء ودفنہم ۲۱۲

۷ البتہ حضرت حسن بصریؒ اور سعید بن السیبؒ فرماتے ہیں کہ شہید کو غسل دیا جائیگا۔ المنفی (ج ۲ ص ۵۲۵ و ۵۱۹) مسأله: قال:

والشہید إذا مات فی موضعه لم یغسل ولم یصل علیہ ۲۱۲



جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ امام احمد اور امام اسحاقؒ کی ایک ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، اہل حجاز کا قول بھی یہی ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں ذکر ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ان پر نماز نہیں پڑھی۔  
حنفی کے دلائل درج ذیل ہیں :

① مستدرک حاکم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے : « فقد رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة حين جاء الناس من القتال ..... ثم جئ بحمزة فصلى عليه »  
اس حدیث پر علامہ شوکانی اور صاحب تحفۃ الاحوذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کا مدار ابو حماد الحنفی پر ہے جو متروک ہے۔  
اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں اور ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ ان کی روایت مقبول ہے۔

② سنن ابی داؤد میں حضرت انسؓ کی روایت ہے : « أت النبي صلى الله عليه وسلم مريم حمزة وقد مثل به ولم يصل على أحد من الشهداء غيره » امام طحاویؒ نے بھی اس روایت کا اخراج کیا ہے اور اس روایت کی سند بھی قوی ہے، اس روایت میں « ولم يصل على أحد من الشهداء » کا جملہ

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے « المغنی » (ج ۲ ص ۵۲۹)۔ وعقد القاری (ج ۸ ص ۱۵۱) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ مرتب

۲۔ نیل الاوطار (ج ۴ ص ۱۱) ترك الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۳۔ تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۳) م

۴۔ چنانچہ جہاں ان کی تصنیف کی گئی ہے وہاں متعدد حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، حافظ ذہبیؒ نقل کرتے ہیں : « قال ابن عدي ما أرى يحدیثه بأساً، وكان أحمد بن محمد شعيب يثني عليه شأناً تاماً، وقال الأزهري : كان عطاء بن مسلم يوثقه » میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۶) ترجمة مفضل بن صدقة أبو حماد الحنفی (مرقم ۸۴۲۹) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۴۴) باب في الشهيد يفضل ۱۲ م

۶۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الصلاة على الشهداء ۱۲ م

آیا ہے، اس کا مطلب آگے آئیگا۔

(۳) مسند احمد میں شعبی سے مروی ہے ”عن ابن مسعود قال: كان النساء يوم أحد خلف المسلمين، يجهزن على جرحى المشركين۔ إلى أن قال۔ فوضع النبي صلى الله عليه وسلم حمزة وجي، برجل من الأنصار فوضع إلى جنبه فصلى عليه فرفع الأنصارى وترك حمزة، ثم جىء بآخر فوضع إلى جنب حمزة، فصلى عليه، ثم رفع وترك حمزة حتى صلى عليه يومئذ سبعين صلاة۔“

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ شعبی کا حضرت ابن مسعود سے سماع نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شعبی ثقہ ہی سے ارسال کرتے ہیں لہذا ان کی حدیث صحیح ہے۔  
(۴) سنن ابن ماجہ، سنن کبریٰ بیہقی، مستدرک حاکم اور معجم طبع انی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے ”قال: أتى بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد، فجعل يصلى على عشرة عشرة، وحمزة هو كما هو يرفعون وهو كما هو موضوع“ (اللفظ لابن ماجہ)  
اس روایت پر یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مسلم

۱۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۹) باب الشهيد، أحاديث الصلاة على الشهيد۔ مصنف عبد الرزاق میں بھی یہ روایت شعبی سے حضرت ابن مسعود کے ذکر کے بغیر مروی ہے، فرماتے ہیں: ”صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على حمزة يوم أحد سبعين صلاة، كلما أتى برجل صلى عليه وحمزة موضوع يصلى عليه معه“ (ج ۳ ص ۵۲۶ و ۵۲۷، رقم ۶۶۵۳) باب الصلاة على الشهيد وغسله ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حافظ ذہبیؒ تذکرۃ الحفاظ میں نقل کرتے ہیں ”قال أحمد العجلي: مرسل الشعبي صحيح لا يكاد يرسل إلا صحيحاً“ (ج ۱ ص ۸۹ و ۹۰) ترجمة الشعبي (رقم ۷۶) ۱۲ مرتب

۳۔ (ص ۱) باب ماجاء في الصلاة على الشهداء ودفنهم ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۴) باب من زعم أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على شهداء أحد ۱۲ م

۵۔ أخرجه الحاكم في المستدرک (في معرفة الصحابة ج ۳ ص ۱۹) والطبرانی في معجمه۔ کذا فی نصب الراية (ج ۲ ص ۳۱)۔

یہ روایت طحاوی میں بھی آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۲۲) باب الصلاة على الشهداء۔ سنن دارقطنی میں بھی مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۱، رقم ۱۱ و ۱۲) کتاب السیر۔ نیز دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۱۲) ۱۲ مرتب

کے راوی ہیں اور جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں انہیں ثقہ بھی قرار دیا گیا ہے۔

⑤ صحیح بخاری میں حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے "أَنَّ السَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ يَوْمًا فَصَلَّى عَلَى أَهْلِ أَحَدِ صَلَاتِهِ عَلَى الْمَيِّتِ الْحَيِّ" یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے کچھ عرصہ پہلے کا واقعہ ہے جس کی حقیقت آگے آرہی ہے۔

⑥ طاہریؒ میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت ہے "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ يَوْمَ أَحَدٍ بِحِمْرَةٍ فَسَجَى بِبُرْدَةٍ ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهِ فَكَبَّرَ تَسْعَ تَكْبِيرَاتٍ ثُمَّ أَتَى بِالْقَتْلِ يَصْفُونَ وَيُصَلِّي عَلَيْهِمْ وَعَلَيْهِمْ مَعَهُمْ"

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ غزوہ احد کے وقت صرف دو سال کے تھے اس لئے کہ ہجرت کے سال ان کی ولادت ہوئی جبکہ غزوہ احد ۳ھ میں ہوا۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مرسل صحابی ہے جو بالاتفاق مقبول ہے۔

۱۰ چنانچہ حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں "وَهُوَ مِنْ يَكْتَبُ حَدِيثَهُ عَلَى لِينِهِ وَقَدْ رَوَى لَهُ مُسْلِمٌ مَقْرُونًا بغيره وَرَوَى لَهُ أَصْحَابُ السُّنَنِ، وَقَالَ أَبُو دَاوُدَ: لَا أَعْلَمُ أَحَدًا تَرَكَ حَدِيثَهُ" نصب الراية (ج ۲ ص ۱۱۱) حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں نقل کرتے ہیں "وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ عَاسِمٍ: قَالَ لِمُشْعَبِ بْنِ عَمْرٍو: مَا أَتَى ابْنَ إِذَا كَتَبْتَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي زَيْدٍ أَنْ لَا أَكْتُبَ عَنْ أَحَدٍ" میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۲۳، رقم ۹۶۹۵)۔ واضح رہے کہ یہاں یزید بن ابی زیاد سے مراد کوئی ہیں نہ کہ دمشق ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱ ص ۱۴۹) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۱۲ چنانچہ یہی روایت بخاری کی کتاب المغازی میں بھی آئی ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں: "صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ ثَمَانِي سِنِينَ كَالْمَرْقُوعِ لِلأَحْيَاءِ وَالْأَمْوَاتِ" دیکھئے (ج ۲ ص ۵۴۸) باب غزوة أحد ۱۲ مرتب

۱۳ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب الصلاة على الشهداء ۱۲ م

۱۴ دیکھئے اسد الغابہ (ج ۳ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) ۱۲ م

۱۵ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں "وَكَانَتْ أَحَدٌ فِي شَوَّالِ سَنَةِ ثَلَاثٍ" فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۱۶ کہ قال ابن الحنبلي في قفوا لأثر: «والمختار في التفصيل قبول مرسل الصحابي إجماعاً....» قواعد في علوم الحديث (ص ۱۲۵) الفصل الخامس ۱۲ م



(۷) طحاوی میں ابوماک غفاری کی مرسل روایت ہے "قال: کان قتلی أحد یوثیٰ

بتسعة وعاشرهم حمزة فیصلی علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم یجملون، ثم یوثی بتسعة فیصلی علیہم وحمزة مکانه حتی صلی علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"

(۸) امام ابو داؤد کی "مراشیل" میں حضرت عطاء سے مروی ہے "قال: صلی النبی صلی اللہ علیہ

وسلم علی قتلی أحد"

(۹) سنن نسائی میں حضرت شذاد بن الہاد سے ایک قصہ مروی ہے جس میں انہوں نے ایک

دیہاتی کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے، اسلام لانے اور غزوہ میں شریک ہو کر شہید ہونے کا ذکر کیا ہے اس میں وہ آگے فرماتے ہیں "ثم کفنه النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جبة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم قدّمہ فصلی علیہ الخ"، یہ روایت امام طحاوی نے بھی ذکر کی ہے۔

اس پر علامہ شوکانی نے یہ اعتراض کیا ہے "و أمّا حدیث شذاد بن الہاد فہو مرسل

لا یق شذاداً تابعی

اس کا جواب یہ ہے کہ شذاد بن الہاد بلاشبہ صحابی ہیں امام بخاری ان کے بارے میں فرماتے

ہیں "لہ صحبة" اور حافظ "تقریب التہذیب" میں فرماتے ہیں "صحابی شہد الخندق وما بعدھا"

یہ تمام روایات شہید کی نماز جنازہ پر دال ہیں اگر ان میں سے کسی میں ضعف ہو بھی تب بھی کثرت

روایات سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔

جہاں تک حضرت جابر کی حدیث باب کا تعلق ہے جس میں شہداء کے اُحد پر نماز کی نفی کی گئی ہے

۱۔ (ج ۱ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) باب الصلاة علی الشہداء ۱۲ م

۲۔ (ص ۱۸) فی الصلاة علی الشہداء ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۴۴) الصلاة علی الشہداء ۱۲ م

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۴) باب الصلاة علی الشہداء ۱۲ م

۵۔ نیل الاوطار (ج ۴ ص ۴۷) ترک الصلاة علی الشہید ۱۲ م

۶۔ تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۱۹، رقم ۵۴۵) ۱۲ م

۷۔ (ج ۱ ص ۲۴۸، رقم ۳۳) ۱۲ م

سوجب مذکورہ بالا متعدد روایات سے ان کی نماز جنازہ کا ثبوت ہو گیا تو اس حدیث کی توجیہ کیجائیگی چنانچہ اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں۔

امام طحاویؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہ امکان ذکر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس تو ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی ہو اس لئے کہ آپ زخمی تھے لیکن آپ نے صحابہ کرامؓ کو ان کی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم دیدیا ہو لہذا جن روایات میں شہداء اُحد کی نماز جنازہ کی نفی ہے وہ اسی پر محمول ہے۔ لیکن اس توجیہ پر تمام روایات منطبق نہیں ہوتیں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ حدیث باب میں "لم یصل علیہم" سے مراد یہ ہے کہ آپ نے حضرت حمزہؓ کے سوا کسی پر مستقلاً و منفرداً نماز نہیں پڑھی بلکہ متعدد صحابہ کرامؓ پر ایک ساتھ نماز پڑھی، یہ توجیہ احقر کے نزدیک درست اور بہتر ہے اس لئے کہ اس پر مجموعی طور پر روایات منطبق ہو جاتی ہیں جہاں تک حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کا تعلق ہے جس میں وصال سے کچھ پہلے دوبارہ شہدائے اُحد پر "صلاة" کا ذکر ہے اس میں اگرچہ ایک امکان یہ بھی ہے کہ اس سے محض دعا مراد ہو کما اختارہ النوویؒ لیکن ایک قوی امکان یہ بھی ہے کہ آپ نے ان پر باقاعدہ نماز جنازہ پڑھی ہو اور یہ دوسری دفعہ نماز جنازہ کا پڑھا جانا شہدائے اُحد کے ساتھ مخصوص ہو۔

امام طحاویؒ نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ غزوہ اُحد کے وقت نماز جنازہ واجب نہیں تھی بعد میں جب اس کا وجوب ہوا تو آپ نے دوبارہ نماز ادا فرمائی۔ واللہ اعلم

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۱۱) ۲۱۲

۲۔ شہدائے اُحد اور حضرت حمزہؓ پر نماز جنازہ سے متعلق احادیث میں عدد کے لحاظ سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے اس سے متعلق بحث اور تطبیق کے لئے دیکھئے نصیب الراہ (ج ۲ ص ۳۱۳ و ۳۱۴) اور اعلام السنن (ج ۸ ص ۳۰۹ تا ۳۱۱) باب الصلاة علی الشہید ۱۲ مرتب۔

۳۔ المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۵) فرع فی مذاہب العلماء فی غسل الشہید والصلاة علیہ۔ طبع

دار الفکر ۱۲

۴۔ جیسا کہ روایت میں "صلاتہ علی المیت" کے الفاظ سے یہی معنی سمجھیں آتے ہیں اور دعا والے امکان کی تردید ہوتی ہے اگرچہ علامہ نوویؒ نے "صلاتہ علی المیت" کی بھی یہ تاویل کی ہے "أی دعا لہم کدعاء صلاة المیت" کما فی المجموع (ج ۵ ص ۲۶۵) لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر ہے چنانچہ علامہ عینیؒ نے اس کی سخت تردید کی ہے کما فی عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۶۵) باب الصلاة علی الشہید ۱۲

۵۔ تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۲۳) باب الصلاة علی الشہداء ۱۲

## باب ماجاء فی الصلاة علی القبر

حدَّثَنَا الشَّعْبِيُّ أَخْبَرَنِي مَنْ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَرَأَى قَبْرًا مُنْتَبِذًا

فَصَفَّ أَصْحَابَهُ خَلْفَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ، فَقِيلَ لَهُ مَنْ أَخْبَرَكَ، فَقَالَ: ابْنُ عَبَّاسٍ «قبر پر نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک «صلاة علی القبر» علی الاطلاق ناجائز ہے۔ یعنی خواہ اس میت پر پہلے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤدؒ ظاہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑھ سکا ہو اس کے لئے «صلاة علی القبر» کا جواز ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ «صلاة علی القبر» منکر و لی میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ دفن سے پہلے نماز میں شامل نہ ہو سکا ہو یا پھر اس صورت میں جائز ہے جبکہ کشتی شخص کو نماز کے بغیر دفن کر دیا گیا، اس کے سوا حنفیہ کے نزدیک جواز کی کوئی صورت نہیں۔

پھر جن حضرات کے نزدیک «صلاة علی القبر» کا جواز ہے وہ اس جواز کے لئے حدوثِ دفن کی شرط لگاتے ہیں، چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک دفن کئے جانے کے بعد سے ایک مہینہ تک نماز کی گنجائش ہے۔

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۸۷) باب الصلاة علی القبر بعد ما یدفن۔ ومسلم

فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۱۲) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی القبر ۱۲ م

۲۔ اُی بعیداً منفرداً عن القبور ۱۲ م

۳۔ البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت شاذہ «صلاة علی القبر» کے جواز کی ہے۔ اوجز المسالك (ج ۲ ص ۲۲۳) التکبیر علی الجنائز ۱۲ م

۴۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: «وإلی متى تجوز الصلاة علی المدفون؟ فیہ ستة أوجه، أحدها: یصلی علیہ إلی ثلاثة أيام ولا یصلی بعدها، والثانی: إلی شهر، والثالث: ما لم یسل جسده، والرابع: یصلی علیہ من كان من أهل فرض الصلاة علیہ یوم موته، والخامس: یصلی من كان من أهل الصلاة علیہ یوم موته وإن لم یکن من أهل الفرض فیدخل الصبی الممیت، والسادس: یصلی علیہ أبداً فعلى هذا تجوز الصلاة علی قبور الصحابة رضی الله عنهم ومن قبلهم الیوم، واتفق الاصحاح علی تضعیف هذا السادس» کذا فی المجموع ملخصاً (ج ۵ ص ۲۵۲) إذا صلی علی المیت بودر بدفته الخ ۱۲ مرتب



امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جن دو صورتوں میں "صلاة على القبر" کا جواز ہے وہ جواز صرف اتنی مدت تک ہے جب تک کہ میت کے اعضاء منتشر نہ ہوئے ہوں، پھر اس کی حد میں بیان کی گئی ہے لیکن اصح یہ ہے کہ اس کی کوئی متعین مدت مقرر نہیں بلکہ اماکن کے اختلاف سے حکم مختلف ہو سکتا ہے مدار اسی پر ہے کہ میت کے اعضاء میں انتشار نہ ہوا ہو۔  
بہر حال دو صورتوں کے سوا کسی بھی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "صلاة على القبر" جائز نہیں۔

ہماری دلیل طبرانی میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُصَلَّى عَلَى الْجَنَائِزِ بَيْنَ الْقُبُورِ" (قال المهيثي) رواه الطبراني في الأوسط وإسناده حسن۔ علامہ عثمانیؒ اس حدیث کو ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ جب قبور کے درمیان نماز جنازہ ممنوع ہے تو عین قبر پر نماز جنازہ بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔  
ہماری ایک دلیل تعامل امت بھی ہے کہ سلف و خلف میں سے کسی نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ اقدس پر نماز نہیں پڑھی حالانکہ انبیاء علیہم السلام کے اجساد مبارک بعینہ محفوظ رہتے ہیں اور زمین انھیں ادنیٰ نقصان نہیں پہنچاتی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سودہ آپؐ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپؐ تمام مؤمنین کے ولی ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ"۔  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت دلیل ہے "أَنَّ امْرَأَةً سَوْدَاءَ كَانَتْ تَقِمُّ الْمَسْجِدَ أَوْ شَاتِبًا فَقَدَّهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَ عَنْهَا أَوْعَنَهُ، فَقَالُوا: مَاتَ، قَالَ: أَفَلَا كُنْتُمْ آذَنْتُمُونِي؟ قَالَ: فَكَأَنَّهُمْ

۱۔ مذاہب غیرہ کی مذکورہ تفصیل بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۲۳۸)، الباب الخامس، الفصل الأول، المسألة السابعة) اور بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۵) فصل: وأما بيان ما تعبد وما تقصد وما يكره من ماخوذ

۲۱۲

۲۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۹) باب الصلاة على الجنائز بين القبور ۲۱۲

۳۔ فتح الملمم (ج ۲ ص ۴۹) باب ما جاء في الصلاة على القبر الخ ۲۱۲

۴۔ حوالہ بالا ۲۱۲

۵۔ سورة الاحزاب آیت ۵۶ - ۲۱۲

صغروا أمرها أو أمره، فقال: دُتوني على قبره، فدلّوه فصلّي عليها، ثم قال: إن هذه القبور مملوكة ظلمة على أهلها وإن الله ينورها لهم بصلاّتي عليهم<sup>١</sup>، اس روایت کا آخری جملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر دل ہے۔

اس سے زیادہ صریح روایت صحیح ابن حبیب ان میں حضرت یزید بن ثابتؓ کی ہے، فرماتے ہیں: «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر، فسأل عنه؟ فقالوا: فلانة، فعرفها فقال: ألا آذنتوني بها؟ قالوا: كنت قائلاً صاعماً، قال: فلا تفعلوا، لا أعرفن مامات منكم فیت ما كنت بین أظهرکم إلا آذنتوني به فإن صلاّتي عليه رحمة قال: ثم أتى القبر فصفقنا خلفه وكبر عليه أربعاً»

## باب ماجاء في القيام للجنازة

«عن عامر بن ربيعة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا مرايتم الجنازة فقوموا لها حتى تختلفكم أو توضع» امام احمد امام اسحاق، ابن حبيب مالک اور ابن ماجہ شون مالکی کے نزدیک جنازے کے لئے قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے بلکہ ابن حزم تو قیام کے استحباب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالک، امام ابو حنیفہ، امام شافعی اس قیام کو منسوخ مانتے ہیں اور اگلے باب (باب الرخصة في ترك القيام لها) میں حضرت علی کی روایت

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۲۔ یہ روایت صحیح ابن حبان کے علاوہ مستدرک حاکم (ج ۳ ص ۵۹)، کتاب الفضائل میں بھی آئی ہے اور امام حاکم نے اس پر سکوت کیا ہے، نیز مسند احمد (ج ۲ ص ۳۸۸) میں بھی مروی ہے۔ دیکھیے نصب الراية مع حاشیة بغیة الملمعی (ج ۲ ص ۲۶۵) فصل فی الصلاة علی الميت۔

مذکورہ کتب کے علاوہ یہ روایت درج ذیل کتب میں بھی مروی ہے:

سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۸) الصلاة علی القبر۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۱) باب ماجاء فی الصلاة علی القبر۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۴) باب الدفن باللیل۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۸۸) باب الصلاة علی القبر بعد ما یدفن الميت ۱۲

۳۔ الحديث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۱۴۵) باب القيام للجنازة۔ ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۱۱)

فصل فی استحباب القيام للجنازة وجواز القعود ۴

۴۔ مذاہب کے لئے دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) وحاشیہ الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۹) ۱۲

کو اس کے لئے نسخ قرار دیتے ہیں » اُنہ ذکر القیام فی الجنائز حتی توضع فقال علی : قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم قعد<sup>۱</sup> جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں جنازہ کے لئے قیام فرماتے تھے پھر بعد میں آپ نے اس کو ترک کر دیا تھا، فكان لا یقوم اذا راى الجنائزۃ۔ یہ روایت طحاویؒ میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے اور نسخ پر دال ہے » عن علی بن ابی طالب قال : قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع الجنائزۃ حتی توضع وقام الناس معه ثم قعد بعد ذلك وأمرهم بالنعوذ « اس روایت کے رجال مسلم کے رجال ہیں لکن نیز بہت ہی میں بھی مروی ہے۔ واللہ اعلم

### باب ماجاء فی قول النبی ﷺ اللحد لنا والشق لغيرنا

» عن ابن عباس قال : قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : « اللحد لنا والشق لغيرنا » اس روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ لحد « مسلمانوں کے لئے ہے اور شق « یہود و نصاریٰ وغیرہ دوسرے کفار کے لئے، اس صورت میں روایت « شق » پر « لحد » کی فضیلت پر دال ہوگی۔

اس کا دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ « لحد » اہل مدینہ کے لئے ہے اور « شق » اہل مکہ

۱۔ یہ روایت سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۲) باب القیام للجنائزۃ میں بھی آئی ہے ۱۲ م  
۲۔ بلکہ سنن ابی داؤد میں حضرت عبادہ بن صامتؓ کی ایک روایت سے ترک قیام کی وجہ بھی معلوم ہوتی ہے نہایت ہیں : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقوم فی الجنائزۃ حتی توضع فی اللحد، فمر به حبر من الیہو، فقال : هكذا فعل، فجلس النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال : اجلسوا خالفوهم « (ج ۲ ص ۴۵۲) باب القیام للجنائزۃ ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۳۵) باب الجنائزۃ تمر بالقوم أیقومن لها أم لا ؟ ۱۲ م  
۴۔ اعلام السنن (ج ۱ ص ۲۴۸) باب القیام لتابع الجنائزۃ الخ ۱۲ م  
۵۔ (ج ۲ ص ۲۸۳) باب حجۃ من زعم أن القیام للجنائزۃ منسوخ ۱۲ م  
۶۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸۳) باب اللحد والشق۔ وأبو داؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۴۵۵) باب فی اللحد۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۳۱۱) باب ماجاء فی استحباب اللحد ۱۲ م  
۷۔ صفة اللحد أن یحفر القبر ثم یحفر فی جانب القبلة منه حفیرة فیوضع فیہ المیت، وصفۃ الشق أن یحفر حفیرة فی وسط القبر فیوضع فیہ المیت۔ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۵) فصل وأما سنۃ الحفر ۱۲ مرتبہ



کے لئے، اس صورت میں کسی ایک کی فضیلت کا بیان نہیں ہوگا بلکہ بیان واقع ہوگا کہ مدینہ کی زمین سخت ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے اہل مدینہ "لحد" بناتے ہیں اور مکہ کی سرزمین چونکہ ریتیلی ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے وہاں شق کو اختیار کیا جاتا ہے۔

ان دونوں مطلبوں میں پہلا مطلب راجح ہے، چنانچہ جمہور لحد کی افضلیت کے قائل ہیں۔ البتہ اگر زمین نرم ہو اور اس میں "لحد" کی صلاحیت نہ ہو تو شق ہی درست ہے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقى تحت المیت

«حدثنا عثمان بن فرقہ قال سمعت جعفر بن محمد عن أبيه قال: الذي الحد قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو طلحة، والذي ألقى القطيفة تحته شقران مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم» اس حدیث کی بنا پر شافعیہ میں سے علامہ بغوی فرماتے ہیں کہ قبر میں

۱۵ دیکھئے لمعات التفتیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۲ ص ۲۲۹) باب دفن المیت، الفصل الثانی، رقم الحدیث ۱۳ - ۲

۱۶ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۱) فصل فی استحباب اللحد ۳

۱۷ لیکن یہاں ایک سوال رہ جاتا ہے کہ جب "لحد" "شق" کے مقابلہ میں افضل ہے اور مدینہ منورہ کی سرزمین اس کی صلاحیت بھی رکھتی ہے تو صحابہ کرامؓ کے درمیان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو "لحد" یا "شق" بنانے میں اختلاف کیوں ہوا؟ جیسا کہ روایات سے اس اختلاف کا پتہ چلتا ہے، دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی الشق اور طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۱۹۸) ذکر حفرة قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم والحدله -

حضرت گنگوہی قدس سرہ اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :-

«والجواب أنهم وإن كانوا على ثقة واستيقان من كون اللحد أفضل إلا أن ما لزمه من العوارض جعل الشق مختاراً عندهم وراجحاً على اللحد، لا لفضل في نفسه على اللحد بل لتلك العوارض، منها ما وقع في تكفينه صلى الله عليه وسلم ودفنه من تأخيرات، فلما أنهم اشتغلوا باللحد لئلا يتراخى على التراخي». البكوكبي الدرر (ج ۲ ص ۱۹۳) مرتب عفی عنہ

۱۸ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستة سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۶۵، رقم الحدیث ۱۰۴۷) ۱۲ م

میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے میں کوئی حرج نہیں لیکن امام شافعیؒ سمیت جمہور اس کی کراہت کے قائل ہیں اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے یہ عمل ثابت نہیں بلکہ ابو بردہ سے مروی ہے فرماتے ہیں : « أَوْحَى أَبُو مُوسَى حِينَ حَضَرَهُ الْمَوْتُ قَالَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ بِجَنَازٍ فَأَسْرِعُوا بِالْمَشْيِ وَلَا تَتَّبِعُونِي بِمَجْمَرٍ ، وَلَا تَجْعَلُوا عَلَيَّ لَحْدِي شَيْئًا يَحُولُ بَيْنِي وَبَيْنَ الثَّوَابِ » پھر روایت کے آخر میں ہے : « قَالُوا لَهُ : سَمِعْتَ فِيهِ شَيْئًا ؟ قَالَ : نَعَمْ ، مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ »۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ فعل حضرت شقرانؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورے سے نہیں کیا تھا بلکہ عین ممکن ہے کہ صحابہ کرامؓ کو اس کا علم ہی نہ ہو، پھر قبر مبارک بھی گہری تھی اس میں آسانی سے چادر بھی نظر نہ آ سکتی تھی۔

پھر خود حضرت شقرانؓ کا یہ فعل سنت تدفین کے طور پر نہ تھا بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ آپ کی چادر آپ کے بعد کوئی استعمال نہ کر سکے جیسا کہ التلخیص الحبیر کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی آئی ہے۔  
اس کے علاوہ حافظ نقل کرتے ہیں : « وَذَكَرَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ أَنَّ تِلْكَ الْقَطِيفَةَ اسْتُخْرِجَتْ

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲) ۲۱۲

۲۔ بلکہ حضرت ابن عباسؓ سے اس کی کراہت بھی منقول ہے چنانچہ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں « وَقَدْ رَوَى عَنْ يَزِيدَ بْنِ الْأَصَمِّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يُجْعَلَ تَحْتَ الْمَيِّتِ ثَوْبًا فِي الْقَبْرِ » سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۳۹۵) کتاب الجنائز، باب ما روى في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۲۱۲

۳۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۳۹۵) کتاب الجنائز، باب لا يتبع الميت بنار ۲۱۲

۴۔ الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۹۲) ۲۱۲

۵۔ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں : « وَرَوَى ابْنُ إِسْحَاقَ فِي الْمَغَازِي وَالْحَاكِمُ فِي الْمَكَلِيلِ مِنْ طَرِيقَةٍ وَابِيهِ هَقِي عَنْ عَنْ طَرِيقِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : كَانَ شَقْرَانُ حِينَ وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَفْرَتِهِ أَخَذَ قَطِيفَةً قَد كَانَ يَلْبَسُهَا وَيَفْتَرِشُهَا فَدَفَنَهَا مَعَهُ فِي الْقَبْرِ وَقَالَ : وَاللَّهِ لَا يَلْبَسُهَا أَحَدٌ بَعْدَكَ فَدَفَنْتُ مَعَهُ » التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۱۳۳) تحت رقم ۷۷۷ کتاب الجنائز۔

امام بیہقیؒ اپنی سنن کبریٰ میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں : « فَهَذِهِ الرَّوَايَةُ - إِنَّ كَانَتْ ثَابِتَةً - دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُمْ لَمْ يَفْرَشُوهَا فِي الْقَبْرِ اسْتِغْنَاءً بِاللَّسَنَةِ فِذَلِكَ » (ج ۳ ص ۳۹۵) باب ما روى في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

قيل أن يهال التراب، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب صحابہ کرام کو اس چادر کے رکھنے کا علم ہوا تو انہوں نے وہ چادر کھوادی، اس سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

## باب ماجاء في تسوية القبر

«عن أبي وائل أن علياً قال لأبي الهياج الأسدي: أبعثك على ما بعثني به النبي صلى الله عليه وسلم: أن لا تدع قبراً مشرفاً إلا تسويته ولا تمثالاً إلا طمسته» اس روایت میں قبر مشرف سے مراد وہ قبر ہے جو قدرِ سنون سے زائد اونچی ہو، دراصل اہل جاہلیت قبروں پر باقاعدہ عمارت بنا لیتے تھے اور انہیں بہت زیادہ اونچا کر دیتے تھے اسلئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔ لہذا اس روایت میں "تسویہ" سے مراد بالکل زمین کے برابر کر دینا نہیں ہے جیسا کہ بعض اہل ظاہر نے سمجھا بلکہ اس کا صحیح ترجمہ "ٹھیک کرنا" یعنی "قاعدہ کے مطابق لانا" ہے کہافی قولہ تعالیٰ: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا» چنانچہ بیشتر فقہاء کے نزدیک قبر کو ایک بالشت تک بلند کرنا مشروع ہے اور اس کا جواز متعدد روایات سے ثابت ہے۔

سنن ابی داؤد میں حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکرؓ کا واقعہ مذکور ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور شیخینؓ کی قبریں دیکھنے کی فرمائش کی، اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: «فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة الخ» یعنی وہ قبریں نہ زیادہ اونچی تھیں اور نہ زمین

۱۔ التلخيص (ج ۲ ص ۱۳) اسی مقام پر حافظ آگے چل کر لکھتے ہیں «در روی الواقدي عن علي بن حسين أنهم أخرجوها، وبذلك جزم ابن عبد البر ۱۲ م

۲۔ الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۱۲) فصل في تسوية القبر۔ وأبو داود في سننه (ج ۲ ص ۲۵۹) باب في تسوية القبر ۱۲ م

۳۔ سورة الشمس آيت ۷، ۸، ۹ - ۱۲ م

۴۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۳۲) فصل وأما سنة الدفن۔ المجموع (ج ۵ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) ولا يزداد في التراب التي أخرج من القبر الخ۔ اور المغني (ج ۲ ص ۴۰) فصل وإذا فرغ من اللحد أهال عليه التراب الخ ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۲۵۹) باب في تسوية القبر ۱۲ م



کے برابر۔

صحیح ابن حبان اور بیہقی میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "أَنَّه أُلْحِدَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْرُهُ عَنْ الْأَرْضِ قَدْرَ شِبْرٍ" نیز امام ابو داؤد نے اپنی "مراشیل" میں صالح بن ابی صالحؓ سے روایت کیا ہے "رَأَيْتُ قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبْرًا أَوْ نَحْوًا مِنْ شَبْرٍ يَعْنِي فِي الارتفاع"۔

حدیث باب میں "تسویہ" کا جو مطلب ہم نے بیان کیا اگلے باب میں ابو مرثد غنویؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں "لَا تَجْلِسُوا عَلَى الْقُبُورِ وَلَا تَصَلُّوا إِلَيْهَا" ظاہر ہے کہ اگر قبر زمین کے بالکل برابر ہو اور اس میں اور زمین میں امتیاز نہ ہو تو اس حکم پر کیسے عمل ہو سکتا ہے؟ نیز بھیجے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث گزری ہے: "وَرَأَى قَبْرًا مُنْتَبِذًا فَصَفَّ أَصْحَابَهُ خَلْفَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ" اگر قبر ممت زہ ہوتی تو آپ اُسے کیسے پہچانتے جبکہ وہ قبرستان سے بالکل الگ تھی۔ ایک اور مضبوط دلیل صحیح بخاری میں سفیان ثمالیؓ کی روایت ہے "أَنَّه رَأَى قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْتَمًّا"۔

ان تمام روایات سے قبر کو ایک حد تک بلند کرنے کی اجازت معلوم ہوئی البتہ ایک شبر سے زیادہ قبر کو بلند کرنا مکروہ ہے اور جو قبر اس سے زیادہ بلند ہو اس کو ایک شبر تک لے آنا مستحب ہے، حدیث باب میں "لَا تَدْعُ قَبْرًا مُشْرِفًا إِلَّا تَسْوِيْتَهُ" اسی پر محمول ہے۔

۱۔ (ج ۳ ص ۱۲) باب لا یزاد فی القبر علی اکثر من ثرابہ لئلا یرتفع جدًّا۔ بیہقی کی اس روایت میں "ورفع قبرہ من الأرض نحوًا من شبر" کے الفاظ آئے ہیں۔ ۱۲ م

۲۔ التلخیص الجبر (ج ۲ ص ۱۳، رقم ۷۸۹) ۱۲ م

۳۔ (ص ۱۸) فی الدفن ۱۲ م

۴۔ ترمذی (۲۵ ص ۱۵۵) باب ماجاء فی الصلاة علی القبر ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۱۸) باب ماجاء فی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر وعمر ۱۲ م

۶۔ اس روایت کے بارے میں علامہ ماردینی فرماتے ہیں "الظاهر أن السراد قبور المشركين، بقريظة عطف القتال" علیہا، وكانوا يجعلون علیہا الأنصاب والأبنية فأراد علیہ السلام إزالة آثار الشرك "الجوهري النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۴) باب تسوية القبور أو تسطیحها۔ اس قول کی تقدیر یہ "إلا تسویته" سے قبروں کو یک ختم کر کے زمین کے برابر کر دینا بھی مراد لیا جاسکتا ہے لیکن حکم تو مشرکین کے ساتھ مخصوص ہوگا ۱۲ مرتب

پھر قبروں کو ایک بالشت کے بقدر اونچا کرنے کی ہدیت کیا ہوگی اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ قبر کو کوہن نما بنایا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو مسطح اور مرتع بنایا جائے گا۔  
ہماری دلیل صحیح بخاری میں سفیان ثوریؒ کی روایت ہے جو ابھی گزر چکی ہے یعنی «أَنَّهُ دَأَى قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسْتَمًا»۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں سفیان ثوریؒ کی روایت ہے فرماتے ہیں «دَخَلْتُ الْبَيْتَ الَّذِي فِيهِ قَبْرُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَرَأَيْتُ قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَبْرَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ مَسْفُوحَةً» اس روایت کی سند بھی صحیح ہے کما فی اعلام السنن۔ ابن سعد نے بھی طبقات میں اس روایت کو ذکر کیا ہے۔

امام شافعیؒ اپنے استدلال میں فرماتے ہیں «بَلَّغْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَفَحَ قَبْرَ ابْنِهِ إِبْرَاهِيمَ» نیز حدیث باب میں «إِلَّا سَوَّيْتَهُ» کو بھی مسطح بنانے پر محمول کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ یہ اختلاف فضیلت میں ہے ورنہ جائز دونوں طریقے ہیں۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الرخصة فی زیارة القبور

«عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كنت

له المغنى (ج ۲ ص ۵۰) فصل: وتسليم القبور أفضل من تسطيحها - بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۳۱)

فصل وأما سنة الدفن ۱۲ م

له (ج ۳ ص ۳۳) ما قالوا في القبريستم - مصنف میں اس مقام پر تسنیم قبر سے متعلق اور بھی روایات ذکر ہیں۔

فليراجع ۱۲ م

له (ج ۸ ص ۲) باب النهي عن تربيح القبور واختيار تسنيمها ۱۲ م

له (ج ۲ ص ۳۰) ذكر تسنيم قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

له المغنى (ج ۲ ص ۵۰) ۱۳ م

له نصب الراية (ج ۲ ص ۲) فصل في الدفن ۱۲ م

له فتح الباری (ج ۳ ص ۲۵) باب ماجاء فی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقبر ابی بکر وعمر رضی اللہ عنہما ۱۲ م

له الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳) فصل في الذهاب إلى زيارة القبور - والنسائي في سننه (ج ۱ ص ۲۸) زيارة القبور ۱۲ م

نہایت کم من زیارة القبور وقد اذن لمحمد فی زیارة قبر أمه فزورها فانها تذكر  
 الآخرة « بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع اسلام میں جبکہ قوم کے عقائد بختم نہ تھے زیارت  
 قبور سے منع فرمادیا تھا لیکن بعد میں جب عقائد میں پختگی پیدا ہو گئی تو زیارت قبور کی اجازت دیدی  
 گئی لہذا فی حدیث الباب۔

حدیث باب میں جو «فزورها» کا صیغہ امر ہے وہ اباحت اور ندب کے لئے ہے چنانچہ  
 جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کے لئے زیارت قبور مسنون و مستحب ہے واجب نہیں البتہ صرف  
 ابن حزم اس بات کے قائل ہیں کہ زیارت قبور مردوں کے لئے واجب ہے اگرچہ زندگی میں ایک مرتبہ ہو  
 وہ حدیث باب میں «فزورها» کے امر کو واجب کے لئے مانتے ہیں۔ واللہ اعلم

## باب ما جاء في كراهية زيارة القبور للنساء

«عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن زوارات القبور» جمہور کے  
 نزدیک عورتوں کے لئے زیارت قبور مکروہ ہے۔  
 جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو اس بارے میں ان کی دو روایات ہیں ایک عدم جواز  
 کی، جس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہے۔

۱۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۲) ۱۲ م

۲۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۴۱) باب زیارة القبور۔ ونیل الاوطار (ج ۲ ص ۱۱۸) باب استحباب

زیارة القبور للرجال دون النساء ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه فی سننه (مثلاً) باب ما جاء فی النهی عن زیارة النساء القبور ۱۲ م

۴۔ خود اصحاب مذاہب کے ہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے، تفصیل کے لئے مدیکھے المجموع شرح المہذب (ج ۵

ص ۳۰۹ تا ۳۱۱) و يستحب للرجال زیارة القبور۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۷) مسألة: قال: وتكره للنساء۔

الفقہ الاسلامی وأدلتہ (ج ۲ ص ۵۳۹ تا ۵۴۲) زیارة القبور ۱۲ م

۵۔ حنفیہ کے نزدیک زیارت قبور للنساء کے عدم جواز کی کوئی مطلق روایت تو احقر کو نہ مل سکی البتہ صاحب

رد المحتار لکھتے ہیں «وقال الخیو الرہلی: إن كان ذلك لتجدیل الحزن والبكاء واللہ علی ما جرت بہ عادۃہن

فلا تجوز» کذا فی فتح المہم (ج ۲ ص ۵۱) أحادیث زیارة القبور ۱۲ مرتب



دوسری روایت یہ ہے کہ زیارت قبور عورتوں کے لئے بھی بغیر کراہت کے جائز ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں شمس الائمہ سرخسیؒ سے نقل کیا گیا ہے: «الأصح أنه لا بأس بها»۔

اس قول کی تائید کچھ باب میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں مانوت کے بعد «فزوجوها» کا حکم دیا گیا ہے جو مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے اس لئے کہ عورتیں تمام احکام میں مردوں کے تابع ہوتی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص الجبریں میں زیارت قبور للنساء کے جواز پر مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: «کیف أقول لہم یا رسول اللہ؟ (تعی إذا زارت القبور) قال: قولي: السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين ويرحم الله المستقدمين منا والمستأخرين وإنا إن شاء الله بكم لأحقون»۔

حافظؒ نے جواز کی ایک دلیل مستدرک حاکم کے حوالہ سے ذکر کی ہے «عن علیٰ أن فاطمة بنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم كانت تزور قبر عمتها حمزة كل جمعة فتصلي وتبكي عنده»۔ لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے کما حقہ الذہبیؒ۔

جواز کی ایک دلیل صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت ہے «قال: مر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بامرأة تبكي عند قبر، فقال: اتقي الله واصبري، قالت: إليك عني (أني تنح عني وأبعد) فإنك لم تصب بمصيبتي، ولم تعرفه، فقيل لها: إنه النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأنت باب النبی صلی اللہ علیہ وسلم»۔

۱۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے «لا بأس بزيارة القبور وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وظاهر قول محمد رحمه الله تعالى يقتضي الجواز للنساء أيضا لأنه لم يخص الرجال (ج ۵ صفحہ ۳۵) کتاب الکراہیۃ، الباب السادس عشر فی زیارة القبور ۱۲ م ۲ چنانچہ مبسوط سرخسی میں مراحات کے ساتھ ذکر ہے «والأصح عندنا أن الرخصة ثابتة في حق الرجال والنساء جميعاً»۔ دیکھئے (ج ۲۲ صفحہ ۱) کتاب الأشربة، الرخصة فی زیارة القبور ۱۲ م

۳ (ج ۲ صفحہ ۱۳) تحت رقم ۴۹ - ۱۲ م

۴ صحیح مسلم (ج ۱ صفحہ ۱۱) قبیل کتاب الزکوۃ ۱۲ م

۵ تلخیص (ج ۲ صفحہ ۱۳) ۱۲ م

۶ چنانچہ حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں: (قلت) هذا منكر جده أو سليمان ضعف۔ دیکھئے تلخیص المستدرک بذیل المستدرک

(ج ۱ صفحہ ۳) کتاب الجائز ۱۲ مرتب

۷ (ج ۱ صفحہ ۱) باب زیارة القبور ۱۲ م

فلم تجد عنده بقا بين، فقالت: لم أعرفك، فقال: إنما الصبر عند الصدمة الأولى «  
 معلوم ہوا کہ آپ نے اس عورت کو صبر کی تلقین تو کی لیکن زیارت قبر کی وجہ سے اس پر کوئی نیکر نہیں فرمائی۔  
 زیارت القبور للنساء کے جواز کی ایک یل طبقات ابن سعد کی روایت ہے « أخبرنا موسى بن  
 داود سمعت مالك بن أنس يقول: قسم بيت عائشة باثنين، قسم كان فيه القبر، وقسم  
 كان تكون فيه عائشة وبينهما حائط، فكانت عائشة بعدما دخلت حيث القبر فضلاً، فلما  
 دُفن عمر لم تدخله إلا وهي جامعة عليها ثيابها »

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں « احوال کے اختلاف سے حکم بدل جائیگا، مطلب یہ ہے کہ اگر عورتوں  
 سے کثرت جبرع یا بے پردگی، مردوں سے اختلاط یا بدعات کے ارتکاب یا کسی اور فتنے کا اندیشہ ہو تو مخالفت  
 رائج ہے اور ایسا اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے، اگلے باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے  
 کہ ان کا حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر کی قبر پر جانا زیارت قبور للنساء کے جواز کی دلیل ہے اور آخر میں یہ فرمانا کہ  
 « ولو شهدت ما زرتك » اس بات کی دلیل ہے کہ اس اجازت کو عام نہ کرنا چاہیے کیونکہ عام اجازت سے  
 خطرہ ہے کہ عورتیں شرائط کی پابندی نہیں کریں گی۔ واللہ اعلم

۱۱ (ج ۲ ص ۲۹) ذکر موضع قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۱۲ یعنی عام لباس میں، « يقال: تفضلت المرأة: إذا لبست ثياب مهنتها أو كانت في ثوب واحد فهي فضلة  
 والرجل فضلة أيضاً - النہایہ فی غریب الحدیث والاشتر (ج ۳ ص ۲۵۷) ۱۲ م

۱۳ زیارت قبور للنساء کے جواز کی ایک اور دلیل « التمهید » میں عبداللہ بن ابی ملیک کی روایت ہے « أن عائشة رضي الله  
 تعالى عنها أقبلت ذات يوم من المقابر فقلت لها: يا أم المؤمنين، من أين أقبلت؟ قالت: من قبر أخي عبد الرحمن  
 بن أبي بكر رضي الله عنه، فقلت لها: أليس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهي عن زيارة القبور؟ قالت:  
 نعم، كان ينهي عن زيارتها ثم أمر بزيارتها » كذا في عمدة القاری (ج ۱ ص ۶۹) باب زیارة القبور۔

اس سے معلوم ہوا کہ پچھلے باب میں « قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور..... فزوروها » والی روایت میں حضرت

عائشہ رضی اللہ عنہا کے نزدیک اجازت مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے ۱۲ م

۱۴ دیکھئے العرن الشذی تحت سنن الترمذی (ج ۱ ص ۲۰۲) ۱۲ م

## باب ماجاء فی الزیارة للقبر للنساء

» عن عبد الله بن أبي مليكة قال : توفي عبد الرحمن بن أبي بكر بالجيشي ، قال : فحمل إلى مكة فدفن فيها « میت کو ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کے بارے میں اختلاف ہے ، بعض حضرات کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور بعض کے نزدیک جائز ، ایک قول یہ ہے کہ ایک دو میل شہر سے باہر لیجانے میں حرج نہیں اس سے زائد مکروہ ہے ، ایک قول یہ ہے کہ مادون السفر لیجانے کی گنجائش ہے ، ایک قول یہ ہے کہ سفر کے بعد لیجانا بھی مکروہ نہیں ، امام شافعی فرماتے ہیں کہ میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجانا پسندیدہ نہیں الا یہ کہ مکہ ، مدینہ اور بیت المقدس میں سے وہ کسی سے قریب ہو تو اس صورت میں وہاں منتقل کر دینا درست ہے ۔ امام محمد سے منقول ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا گناہ اور محصیت ہے ۔<sup>۱۵</sup>

بہر حال حنفیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ نعش کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک لیجانا جائز نہیں الا یہ کہ وہ دوسرا مقام ایک دو میل کے فاصلہ پر ہو اور دفن کے بعد نعش نکال کر لے جانا تو ہر حالت میں ناجائز ہے ۔<sup>۱۶</sup>

فلما قدمت عائشة أتت قبر عبد الرحمن بن أبي بكر فقالت :

وَكُنَّا كُنْدَ مَا فِي جَذِيمَةٍ حَقِيَّةٍ      مِنْ الدَّهْرِ حَتَّى قِيلَ لِي يَتَصَدَّعَا  
فَلَمَّا تَفَرَّقْنَا كَأَنِّي وَمَالِكَا      لَطُولِ اجْتِمَاعٍ لَمْ نَبْتَ لَيْلَةً مَعًا<sup>۱۷</sup>

۱۵۔ لم يخرجہ من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی - قالہ الشیخ محمد قواد عبد الباقي - سنن ترمذی (۳/۲۷۱)  
صلۃ ، رقم (۱۰۵۵) ۱۲ م

۱۶۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۱۶۳ و ۱۶۴) باب هل يخرج الميت من القبر واللحد لعلته -  
او جز المسالك (ج ۴ ص ۱۵۲) ماجاء فی دفن الميت ۱۲ مرتب

۱۷۔ احکام میت (ص ۸۸) ۱۲ م

۱۸۔ ترجمہ :- ہم ایک طویل عرصہ تک جزیمہ کے دو مصاحب کی طرح تھے (کہ کبھی جدا نہ ہوتے تھے) یہاں تک کہ کہا جانے لگا کہ یہ دونوں ہرگز جدا نہ ہوں گے ، پھر جب ہم ایک طویل عرصہ ساتھ رہنے کے بعد جدا ہو گئے تو ایسے ہو گئے گویا کہ میں نے اور مالک نے ایک رات کبھی ساتھ نہیں گذاری۔

ان دونوں اشارے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے لمعا الشیخ (ج ۴ ص ۳۵۵ و ۳۵۶) باب دفن الميت ، الفصل الثالث ،

رقم (۱۴۱۵) ۱۲ مرتب





البتہ حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہؒ کے نزدیک رات کو دفنانا مکروہ ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، ابن حزمؒ کہتے ہیں رات کو دفنانا جائز ہی نہیں الا یہ کہ کوئی مجبوری ہو۔

ان حضرات کی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے » اَنْ رَجُلًا مِنْ بَنِي عَذْرَةَ دَفَنَ لَيْلًا وَلَمْ يَصَلِّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَفُتِيَ عَنْ الدَّفْنِ لَيْلًا « نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے » اَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا تَدْفِنُوا مَوْتَاكُمْ بِاللَّيْلِ «  
حدیث باب کے علاوہ جمہور کی دلیل صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے » قَالَ : صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى رَجُلٍ بَعْدَ مَا دَفَنَ بَلِيلَةً قَامَ هُوَ وَأَصْحَابُهُ وَكَانَ سَأَلَ عَنْهُ ، فَقَالَ : مَنْ هَذَا ؟ قَالُوا : فَلَانٌ ، دَفَنَ الْبَارِحَةَ ، فَصَلُّوا عَلَيْهِ « اگر میت کورات کو دفن کرنے میں کوئی کراہت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقع پر ضرور نکیر فرماتے۔  
نیر رات کو دفنانا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت آئی ہے فرماتے ہیں » رَأَى نَاسًا نَارًا فِي الْمَقْبَرَةِ ، فَأَتَوْهَا . فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْقَبْرِ ، وَإِذَا هُوَ يَقُولُ : نَاوِلُونِي صَاحِبَكُمْ الْيَوْمَ «  
اس کے علاوہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم رات کو دفنائے گئے، کتب حدیث میں اور بھی اس قسم کے واقعات مل سکتے ہیں، ان تمام واقعات کو ضرورت یعنی خوف زحام یا خوف حرب وغیرہ پر مجبور کرنا تکلف سے خالی نہیں۔

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن سے رات کو دفنانے کی ممانعت یا کراہت معلوم ہوتی ہے ان کا جواب یہ ہے کہ وہ ممانعت رات کو دفنانے کی کراہت کی وجہ سے نہ تھی بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں فوت ہونے والے تمام مومنین کی نماز جنازہ پڑھنا چاہتے تھے اور آپ کا

۱۵ ان دونوں روایات کے لیے دیکھیے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الدفن باللیل ۱۲ م

۱۶ (ج ۱ ص ۱۷۹ و ۱۸۰) باب الدفن باللیل ۱۲ م

۱۷ (ج ۲ ص ۱۵۴) باب فی الدفن باللیل ۱۲ م

۱۸ دیکھیے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب ماجاء فی الدفن باللیل - طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۳۰۵ و ۳۰۶)

۱۹ ذکر دفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اسد الغابہ (ج ۴ ص ۳۷۱) ترجمۃ علی بن ابی طالب ۱۲ مرتب

ارشاد تھا « لا أعرفن ما مات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا أذنتوني به فإن صلاتي عليه رحمة » اور رات کو دفنانے میں چونکہ اس کا خطرہ تھا کہ آپ کی راحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے آپ کو اس کی اطلاع نہ دی جائے اس لئے ممانعت کی گئی۔ واللہ اعلم

« فأسرج له سراج » معلوم ہوا کہ ضرورت کے موقع پر قبر کے پاس روشنی وغیرہ کا انتظام کیا جاسکتا ہے، البتہ محض زینت کے لئے چراغ وغیرہ کا جلانا درست نہیں۔

« فأخذه من قبل القبلة » حنفیہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ میت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کی صورت یہ ہو کہ جنازہ کو قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس کو اُسی جانب سے عرضاً قبر میں اتارا جائے۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک « سئل » افضل ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کو قبر کی پائنٹی کی جانب اس طریقہ سے رکھا جائے کہ میت کا سر قبر کی پائنٹی کے ساتھ ہو، پھر اس کو قبر میں کھینچا جائے اس طور پر کہ سر پہلے قبر میں داخل ہو اور پاؤں بعد میں۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب ہے جس میں « فأخذه من قبل القبلة » کے الفاظ آئے ہیں۔

لیکن حدیث باب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار تجلج بن ارطاة پر ہے جو حدس ہیں اور یہاں اس نے سماع کا ذکر نہیں کیا بلکہ عنعنہ کیا ہے۔

۱۵ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۶۵) فصل في الصلاة على الميت ۱۲ م

۱۶ یہ جواب مزید وضاحت کے ساتھ طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۴، باب الدفن باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۷ شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ جو بیشتر عمدة القاری (ج ۸ ص ۱۵۱ و ۱۵۲)، باب الدفن

باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۸ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۸) فصل و أما سنة الدفن ۱۲ م

۱۹ « سئل » کی کیفیت بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۸) میں مذکورہ تفصیل سے ذرا مختلف بیان کی گئی ہے لیکن ہم

نے اس سلسلہ میں اصحاب مذاہب کی کتابوں پر اعتماد کیا ہے، دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۹۴) فرع فی مذاہب

العلماء فی کیفیت إدخال الميت القبر، نیز دیکھئے (ص ۲۹۲ و ۲۹۳) — المغنی (ج ۲ ص ۴۹۶) مسألة :

قال : ويدخل قبره من عند رجله ۱۲ مرتب

۲۰ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۳) فصل في الدفن ۱۲ م



اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کو امام ترمذی نے ”حسن“ قرار دیا ہے اور امام ترمذی حدیث اور فن رجال دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس حدیث سے استدلال کے لئے کافی ہے نیز معلوم ہوا کہ حجاج بن ارطاة ان کے نزدیک ثقہ ہیں اور ثقہ اگر تالیس کرے تو یہ روایت کے حسن ہونے کے منافی نہیں نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے پاس اس کا کوئی متابع موجود ہو۔

حنفیہ کی ایک اور دلیل مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے ”أَنَّ عَلِيًّا أَخَذَ يَزِيدَ بْنَ الْمَكْفَفِ مِنْ قَبْلِ الْقَبْلَةِ“ یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی آتی ہے اور اس کی سند بھی صحیح ہے ابن خرم نے المحلی میں اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے۔

امام شافعی کا استدلال سنن ابی داؤد کی روایت سے ہے ”عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ: أَوْصَى الْحَارِثُ أَنْ يَصَلِّيَ عَلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ فَصَلَّى عَلَيْهِ، ثُمَّ أَدْخَلَ الْقَبْرَ مِنْ قَبْلِ رَجُلِي الْقَبْرِ وَقَالَ: هَذَا مِنَ السَّنَةِ“۔

امام شافعی کا ایک استدلال اپنی ہی سند کی ایک روایت سے ہے ”عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: سَلَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَبْلِ رَأْسِهِ“۔

۱۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) باب طریق إدخال الميت في القبر۔

حدیث باب پر ایک اعتراض ”منہال بن خلیفہ“ کے ضعف کا بھی کیا جاتا ہے۔ کما فی نصب الراية (ج ۲ ص ۳)۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ”منہال بن خلیفہ“ ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں بہت سے حضرات نے انہیں ثقہ بھی قرار دیا ہے، بالخصوص امام ترمذی کی تحسین کے بعد اس روایت کے قابل استدلال ہونے پر شبہ نہیں کیا جاسکتا، دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) ۱۲ مرتب

۲۔ صاحب ”مصنف“ امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانی ”اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں ”وبہ نأخذ“

دیکھئے (ج ۳ ص ۲۹۹، رقم ۶۴۴۲) باب من حيث يدخل الميت القبر ۱۲ م

۳۔ (ج ۳ ص ۳۲۸) من أدخل ميتاً من قبل القبلة ۱۲ م

۴۔ دیکھئے آثار السنن (ج ۳ ص ۳۳۶) باب في الدفن وبعض أحكام القبور، رقم (۱۹۶)۔ نیز دیکھئے

اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۲۵۸) باب كيف يدخل الميت قبره ۱۲ م

۶۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۹۸) ۱۲ م

علامہ عثمانی نے اعلاء السنن میں مسند شافعی والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اول تو اس کی سند ضعیف ہے اور اگر اس کی سند درست بھی ہو تب بھی یہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مقابلہ میں حجت نہیں کما فی حدیث الباب، اس کے علاوہ صحابہ کرام کا آپ کو دفناتے وقت ”سئل“ پر عمل کرنا ضرورت کی وجہ سے تھا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک اصل حائط میں تھی اور قبلہ کی جانب سے ادخال ممکن ہی نہ تھا، سنن ابی داؤد والی روایت کا بھی یہی جواب ہے۔  
واللہ اعلم

## باب ما جاء في كراهية الفرار من الطاعون

”عن أسامة بن زید أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الطاعون، فقال: بقية من رجز أو عذاب أرسل على طائفة من بني إسرائيل“ علامہ طیبی فرماتے ہیں اس طائفہ سے مراد بنی اسرائیل کے وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا ”وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا“ لیکن انہوں نے حکم پر عمل نہ کیا اور خلاف ورزی کی تو اللہ تعالیٰ نے ان پر طاعون مسلط کر دیا جیسا کہ ارشاد ہے ”فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِنْ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ“ طاعون کی اس وبا سے ایک وقت میں ان کے چوبیس ہزار آدمی مر گئے۔

”فَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَلَسْتُمْ بِهَا فَلَا تَهَيِّطُوا

۱۵ (ج ۸ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) ۱۲ م

۱۶ چنانچہ حافظ ابن حجر ابن عدی اور ابن ماجہ کی دو (ایسی) روایات (جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خفیہ کے مسلک کے مطابق دفنائے جانے کا ذکر ہے) کا جواب دیتے ہوئے نقل کرتے ہیں ”قال الشافعی: لا يمكن إدخاله من جهة القبلة، لأن القبر في أصل الحائط“ الدرایہ (ج ۱ ص ۲۴) فصل فی الدفن ۱۲ مرتب  
۱۷ شرح باب از مرتب عفا الشرح ۱۲

۱۸ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۱۵۳) کتاب الطب، باب ما یذکر فی الطاعون۔  
۱۹ و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۲۸) کتاب السلام، باب الطاعون والطیرة والکھانة ونحوها ۱۲ م  
۲۰ سورة الاعراف آیت ۱۳۱ - ۱۲ م

۲۱ سورة الاعراف آیت ۱۳۱ - ۱۲ م

۲۲ تحفة الاحوذی (ج ۲ ص ۱۶) ۱۲ م

علیہا» در مختار میں ہے کہ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور اس سے نکلنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کا اعتقاد پختہ ہو کہ نفع نقصان جو کچھ لاحق ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے لیکن اگر اس کے اعتقاد میں کمزوری ہو اور وہ یہ سمجھتا ہو کہ اگر شہر سے نکل جائیگا تو نجات پا جائے گا اور اگر اس میں داخل ہوگا تو مرض میں مبتلا ہو جائے گا تو ایسے شخص کے لئے دخول و خروج مکروہ ہے، حدیث باب میں جو مانعت آئی ہے وہ اسی سوء اعتقاد کی صورت پر محمول ہے۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کسی کا اپنا اعتقاد درست اور پختہ ہو لیکن اس کے دخول و خروج کی صورت میں دوسروں کے اعتقاد کے فساد کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی دخول و خروج درست نہیں۔ واللہ اعلم (شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ما جاء فیمن قتل نفسه

«عن جابر بن سمرۃ أن رجلاً قتل نفسه فلم یصل علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم» امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک خودکشی کر کے مرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جبکہ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ خلیفہ وقت تو اس کی نماز نہ پڑھے گا البتہ بقیہ لوگ اس کی نماز پڑھیں گے۔ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ اور امام داؤد علیؒ کے نزدیک خودکشی کرنے والے پر کسی حال میں نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے کو امام احمد اسی پر محمول کرتے ہیں۔ جمہور کی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے «صلوا خلف کل بیتر و

۱۔ در مختار مع رد المحتار (ج ۵ ص ۲۸۲) قبیل کتاب الفرائض ۱۲ م

۲۔ حاشیۃ الکوکب الدرئی (ج ۲ ص ۲۸۲) ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۱۳) آخر حدیث من کتاب الجنائز۔ والنسائی فی مستندہ

(ج ۱ ص ۲۹۹) ترک الصلاة علی من قتل نفسه ۱۲ م

۵۔ دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۴) فرع من قتل نفسه ۱۲ م

۶۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۵۶) مسألة قال: ولا یصلی الإمام علی الغال ولا من قتل نفسه ۱۲ م



فاجرو صلوٰ علیٰ کلّ تو فاجرا لہ۔ لیکن اس روایت میں محمول ہیں جو اگرچہ ثقہ ہیں لیکن حضرت ابو ہریرہؓ سے ان کا سماع ثابت نہیں چنانچہ امام دارقطنیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں «مکحول لم یسمع من ابی ہریرۃ ومن دونہ ثقات»۔

علامہ ابن قدامہؒ نے جمہور کی دلیل کے طور پر یہ روایت ذکر کی ہے «صلوٰ علی من قال: لا الہ الا اللہ»۔

حضرت جابرؓ کے اثر سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں «صلّ علی من قال: لا الہ الا اللہ» نیز مصنفؒ عبدالرزاق میں حضرت قتادہ کا اثر ہے «صلّ علی من قال: لا الہ الا اللہ، وإن کان رجل سوء جدّاً، قل اللّٰھم اغفر للمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات، قال: ولا أعلم أحداً من أهل العلم اجتنب الصلاة علی من قال: لا الہ الا اللہ»۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک زجر پر محمول ہے تاکہ اس فعل کی شناعت واضح ہو سکے ورنہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے ضرور اس پر نماز پڑھی ہوگی، جیسا کہ اس قسم کا عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدیون کے بارے میں بھی ثابت ہے، چنانچہ اگلے باب میں روایت آرہی ہے «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أتى برجل لیصلی علیہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: صلوا علی صاحبکم فإن علیہ دیناً»۔ آپؐ کا صلوٰ ترک کرنا محض زجر تھا قاتل نفس کے حق میں اس جواب

۱۔ کافی التقریب (ج ۲ ص ۵۳، رقم ۳۵۲) ۱۲ م

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵، رقم ۱) باب صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة علیہ ۱۲ م

۳۔ اس روایت کے بارے میں وہ لکھتے ہیں «رواہ الخلال بإسنادہ» المغنی (ج ۲ ص ۵۶) مسألة: قال: ولا یصلی الإمام علی الغال ولا من قتل نفسه۔ سنن دارقطنی میں بھی اس قسم کی متعدد روایات آئی ہیں لیکن وہ سب کی سب ضعیف ہیں، امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: «لیس فیہا شئی یشبہ» دارقطنی (ج ۲ ص ۵۵ تا ۵۷) نیز دیکھیے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۸۱) کتاب الصلاة، باب الإمامة ۱۲ مرتب

۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۵۰) کتاب الجنائز، فی الرجل یقتل نفسه والنفساء من الزنا ھل یصلی علیہم ۹ ۱۲ م

۵۔ (ج ۳ ص ۵۳، رقم ۶۱۱۳) باب الصلاة علی ولد الزنا والمرجوم ۱۲ م

۶۔ یہ جواب علامہ نوویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) قبیل کتاب الزکوة ۱۲ م

کی تائید سنن نسائی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت جابر بن سمرہ کے حدیث باب والے واقعہ میں یہ الفاظ آئے ہیں » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا فلاح اصلي عليه «۔

بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بین مناسب ہے کہ قاتل نفس کی نماز جنازہ میں کوئی مقتدا شخصیت شریک نہ ہوتا کہ ایک درجہ میں اس قبیح فعل پر زجر ہو سکے، کما فی المسک الذکر۔ واللہ اعلم

(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

## باب ما جاء في المديون

» سمعت عبد الله بن أبي قتادة يحدث عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى برجل ليصلي عليه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم صلوا على صاحبكم فإن عليه ديناً « جس کے ذمہ قرضہ ہوتا اور وہ مال چھوڑے بغیر فوت ہو جاتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع دور میں اس کی نماز نہ پڑھا کرتے تھے البتہ دوسروں سے پڑھوا دیا کرتے تھے لیکن بعد میں آپ نے مديون کی نماز جنازہ بھی پڑھانی شروع کر دی تھی جیسا کہ اسی باب کی اگلی روایت میں آرہا ہے » فلما فتح الله عليه الفتوح قام، فقال: انا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي من المسلمين فترك ديناً، على قضاءه الخ «

**كفالت عن الميت** | قال أبو قتادة: هو علي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بالوفاء؟ قال: بالوفاء، فصلی علیہ، اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ اور حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ میت کی جانب سے کفالت درست ہے خواہ اس نے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے اس کا دین ادا کیا جاسکے یا نہ چھوڑا ہو۔

۱۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۹۹) ترك الصلاة على من قتل نفسه ۲۱۲

۲۔ یعنی تقریر حکیم الامت حضرت تھانوی علی سنن الترمذی (مخطوطہ - ج ۱ ص ۲۹۹) ۱۲ ہ

۳۔ شرح باب از مرتب ۲۱۲

۴۔ الحدیث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - قال الشيخ محمد فواد عبد الباقي

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۸۱ رقم ۱۰۶۹) ۱۲ ہ

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر میت نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے اس کا قرضہ ادا کیا جاسکے تو میت کی جانب سے کفالت درست نہیں (الایہ کہ میت کی حیات ہی میں کوئی آدمی اس کی جانب سے کفیل بن گیا ہو، اس لئے کہ کفالت نام ہے ضم ذمۃ الی ذمۃ فی المطالبۃ مطلقاً) کا، اور میت کے مرنے کے بعد اس سے مطالبہ ساقط ہو گیا، لہذا »ضم ذمۃ الی ذمۃ« ممکن نہ رہا کہ کفالت عن میت درست ہو سکے البتہ اگر زندگی ہی میں کفیل بن گیا ہو تو »ضم ذمۃ الی ذمۃ« کا تحقق ہو گیا، پھر اصل کے مرنے کے بعد مطالبہ کے لحاظ سے اصل کا ذمہ تو ساقط ہو گیا لیکن کفیل کا ذمہ باقی رہ گیا لہذا وہ کفالت معتبر رہے گی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، اس میں ابو قتادہؓ کا قول »هو علی« کفالت کیلئے نہیں بلکہ وعدہ ہے جس کا قرینہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلمہ ہے »بالوفاء؟« نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ابو قتادہؓ اس میت کے اس کی حیات ہی میں کفیل بن چکے ہوں اور اس وقت »هو علی« کہہ کر اس کفالت سابقہ کا اخبار مقصود ہو نہ کہ انشاء کفالت۔

۱۔ مذکورہ بالا تفصیل المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۱۴۷، کتاب الفناں) المغنی (ج ۲ ص ۵۹۳، باب الفناں) بدائع الصنائع (ج ۶ ص ۶، کتاب الکفالة، فصل وأما شرائط الکفالة) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب  
۲۔ الفقہ الاسلامی وأدلّته (ج ۵ ص ۱۴۱) ۱۲ م

۳۔ دیکھئے الفقہ الاسلامی وأدلّته (ج ۵ ص ۱۴۱، المبحث الثاني شروط الکفالة)۔

وفی البدائع (ج ۶ ص ۶، فصل وأما شرائط الکفالة) وجہ قول ابی حنیفہؒ أن الدین عبارة عن الفعل، والمیت عاجز عن الفعل، فكانت هذه كفالة بدين ساقط، فلا تصح، كما كفل على إنسان بدين ولادین علیہ، وإذامات ملیاً فهو قادر بنائبہ، وكذا إذامات عن كفیل، لأنه قائم مقامه فی قضاء دینہ۔ ۱۲ مرتب

۴۔ اس لئے کہ اگر یہ کفالت ہوتی تو »بالوفاء« کہہ کر استفسار کی حاجت نہ تھی بلکہ ابو قتادہؓ کا »هو علی« کہنا کافی تھا اس لئے کہ لفظ »علی« الزام کے لئے کافی تھا، یہ اس کا قرینہ یہ کہ ابو قتادہؓ کے قول کو وعدہ سمجھا گیا جس میں قضاء الزام نہیں ہوتا اس لئے »بالوفاء« کہہ کر وعدے میں سختگی طلب کی گئی، اگرچہ قضاء الزام اس ناکید کے بعد بھی نہ ہوگا۔ دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۲۰۷) اور المسک الذکی (ج ۱ ص ۲۷۷، مخطوطہ) ۱۲ مرتب

۵۔ بذل المجہود (ج ۱ ص ۱۲۳) کتاب البیوع، قبیل باب فی المطل ۱۲ م



لیکن سنن نسائی اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں ”فقال أبو قتادة : أنا أتكفل به“ کے الفاظ آئے ہیں۔ ان کو نہ وعدہ پر محمول کیا جاسکتا ہے اور نہ اخبار عن الکفالة السابقہ پر، کما فی اعلال السنن۔

لہذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہماری بحث کفالت عن المیت قضاء کے بارے میں ہے نہ کہ دیانۃ کے بارے میں اور کفالت عن المیت قضاء کا اس روایت سے ثبوت نہیں ہو سکتا، اس کا ثبوت تو تب ہوتا جب تکفل کے اسکار کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر دین کی ادائیگی لازم قرار دیدی ہوتی حالانکہ روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

اسی باب میں حضرت ابو ہریرہ کی اگلی روایت کو بھی چھوڑ کر جانب ذیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”فمن توفي من المسلمين فترك ديناً، على قضاءه“۔ اس روایت کے جواب میں بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ وعدہ پر محمول ہے اور اس میں کفالت مقصود نہیں بلکہ اس کا وعدہ کیا جا رہا ہے کہ ایسے آدمی کا قرضہ بیت المال سے ادا کر دیا جائے گا۔ واللہ اعلم وعلیہ اتم وأحكم۔

(شیخ بامیل (مرتب) عفا اللہ عنہ)

## باب ماجاء فی رفع الیدین علی الجنائزۃ

عن أبی ہریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب علی جنازۃ فرفع یدیه

۱۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب البیوع، الکفالة بالدين۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۱) أبواب الصدقات، باب الخفالة ۱۲ م  
 ۲۔ (ج ۱۲ ص ۲۴۶ و ۲۴۷)، باب الکفالة عن المیت ۱۲ م

۳۔ یہ جواب کسی قدر وضاحت کے ساتھ العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۲۸۲) سے ماخوذ ہے نیز دیکھیے اعلال السنن (ج ۱۳ ص ۲۷۷) ۱۲ مرتب

۴۔ کما فی المجموع (ج ۱۲ ص ۱۴۷) کتاب الضمان ۱۲ م

۵۔ اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھیے اعلال السنن (ج ۱۲ ص ۲۴۷ تا ۲۴۹) باب الکفالة عن المیت ۱۲ م  
 ۶۔ الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتب الستہ سوى الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد قواد عبد الباقی۔

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۸۱، رقم ۱۰۷۷) ۱۲ م

فی اول تکبیرۃ و وضع الیمنی علی السری « نمازِ جنازہ کی پہلی تکبیر کے موقع پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے اس پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے البتہ بقیہ تکبیرات کے بارے میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر تکبیر کے موقع پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک بقیہ تکبیروں میں ہاتھ نہیں اٹھائے جائیں گے لأن کل تکبیرۃ مقام رکعة ولا ترفع الایدی فی جمیع الركعات۔

مختصر ایوں کہا جاسکتا ہے کہ جو حضرات عام نمازوں میں عند الركوع رفع یدین کے قائل ہیں وہ نمازِ جنازہ کی ہر تکبیر میں بھی رفع یدین کے قائل ہیں اور جو حضرات عام نمازوں میں عند الركوع رفع یدین کے قائل نہیں وہ نمازِ جنازہ میں بھی بقیہ تکبیرات میں رفع یدین کے قائل نہیں۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہماری دلیل ہے کہ اس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف پہلی تکبیر میں رفع یدین فرمایا۔

لیکن اس روایت میں یحییٰ بن یعلیٰ سلمیٰ اور ابو فروہ یزید بن سنان دو راوی ضعیف ہیں، لیکن علامہ عثمانیؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۴۹) مسألة : قال : ويرفع يديه في كل تكبيرة - المجموع (ج ۵ ص ۲۳۲) فرع في رفع الأيدي في تكبیرات الجنائزۃ۔

۲۔ كما يفهم من بداية المجتهد (ج ۱ ص ۲۳۵) الفصل الأول في صفة صلاة الجنائزۃ ۱۲ م ۳۔ یحییٰ بن یعلیٰ کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۳۱۱، رقم ۲۰۸)۔

لیکن علامہ عثمانیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: «ولكن روى عنه الأئمة الأعلام وأخرج له ابن حبان في صحيحه حديثاً واحداً، فهو ممن يكتب حديثه ولا بأس به» اعلال السنن (ج ۸ ص ۱۱۱) باب كيفية صلاة الجنائزۃ۔

ابو فروہ یزید بن سنان کے لئے دیکھئے تقریب (ج ۲ ص ۳۱۱، رقم ۲۶۵)

لیکن یہ بھی ایک مختلف فیہ راوی ہیں، مروان بن معاویہ ان کو بھی ثبت قرار دیتے ہیں اور ابو حاتمؒ فرماتے ہیں: «محمّد الصدق يكتب حديثه ولا يعتمده» اور امام بخاریؒ فرماتے ہیں «مقارب الحديث» نیز ان سے شعبہ نے بھی روایت کی ہے وهو لا يروى إلا عن ثقة عنده - اعلال السنن (ج ۸ ص ۱۱۱) ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے اعلال السنن (ج ۸ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) ۱۲



اس روایت کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه على الجنازة في أول تكبيرة ثم لا يعود" لیکن اس میں بھی "فضل بن السکن" مجہول ہے۔

شواہد وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا صلى على الجنازة رفع يديه في كل تكبيرة وإذا انصرف سلم" أخرجه الدارقطني في علله، لیکن اس روایت کو مرفوع قرار دینا درست نہیں۔ دراصل اس باب میں کوئی صحیح حدیث مرفوع فریقین میں سے کسی کے پاس نہیں اور اختلاف بھی افضلیت میں ہے نہ کہ جواز میں، کذا قال الشيخ الأئور رحمه الله تعالى۔ والله أعلم۔

تم بفضل الله وكرمه شرح أبواب الجنائز ويليها إن شاء الله تعالى  
شرح أبواب النكاح

وقد وقع الفراغ منه بيوم الأحد في الحادي والعشرين من  
شهر رمضان المبارك سنة ١٢٨٨ الموافق الثامن من مايو ١٩٧١م

لہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵۲) کتاب الجنائز، باب وضع الیمنی علی الیسری و رفع الأیدی عند التکبیر۔ اس روایت پر امام دارقطنی نے سکوت کیا ہے ۱۲ م

لہ حافظ زلیعی لکھتے ہیں "أعله العقيلي في كتابه يا فضل بن السکن وقال: إنه مجهول۔ انتهى" پھر فرماتے ہیں "ولم أجده في ضعفاء ابن حبان" نصب الراية (ج ۲ ص ۲۸۵) أحادیث رفع الیدین فی التکبیرة الأولى ۱۲ م  
لہ چنانچہ خود امام دارقطنی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "هكذا رفعه عمرو بن شبة وخالفه جماعة، فرووه عن يزيد بن هارون موقوفاً، وهو الصواب" کذا فی نصب الراية (ج ۲ ص ۲۸۵) اب اگر حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کو موقوف مانا جائے تو اس روایت کے معارض ان کی دوسری موقوف روایت بھی موجود ہے جو حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے علامہ عینی نقل کرتے ہیں "وفي المبسوط: أن ابن عمر وعلياً رضي الله تعالى عنهما قالاً: لا ترفع اليدين في التكبيرة الإحرام، وحكاها ابن حزم عن ابن مسعود وابن عمر، ثم قال: لم يأت بالرفع فيما عدا الأولى نص ولا إجماع" عرق القاري (ج ۱ ص ۱۷۷) باب سنة الصلاة على الجنازة۔  
لہ العرف الشاذ مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۲۶)

البتة حنفية کی دلیل کے طور پر حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت پیش کی جاسکتی ہے جو محم طبرانی میں مرفوعاً اور مصنف ابن ابی شیبہ میں موقوفاً مروی ہے "ترفع الأیدی فی سبعة مواطن، افتتاح الصلاة، استقبال البيت، الصفا والمروة، والموقفين، وعند الحجر" (لفظہ للطبرانی) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۳) باب رفع الیدین فی الصلاة۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) من کان یرفع یدیه فی اول تکبیرة ثم لا یعود۔ اس روایت میں ہاتھ اٹھانے کے جن سات مقامات کا ذکر ہے ان میں نماز جنازہ کی بقیہ تکبیرات شامل نہیں۔

اس روایت سے متعلق کلام درس ترمذی (ج ۲ ص ۳۵ و ۳۶) باب رفع الیدین عند الركوع کے تحت گزر چکا ہے۔ نیز دیکھئے نصب الراية (ج ۱ ص ۳۸۹ تا ۳۹۲)

لہ علامہ شوکانی اس مسئلہ کے تحت لکھتے ہیں: والحاصل أنه لم يثبت في غير التكبيرة الأولى شيء يصلح للإحتجاج به عن النبي صلى الله عليه وسلم وأفعال الصحابة وأقوالهم لا حجة فيها، فينبغي أن يقتصر على الرفع عند تكبيرة الإحرام لأنه لم يشرع في غيرها إلا عند الانتقال من ركن إلى ركن في سائر الصلوات ولا انتقال في صلوة الجنائز۔ نيل الأوطار (ج ۲ ص ۴) باب القراءة والصلوة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ۲ مرتباً عن



# أَبْوَابُ النِّكَاحِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

نکاح کے لفظی معنی »وطی« کے بھی ہیں اور »عقد« کے بھی، پھر بعض نے پہلے معنی کو حقیقت اور دوسرے کو مجاز قرار دیا ہے، کما ہو مذہب الحنفیۃ اور بعض نے اس کے برعکس کہا ہے، یعنی عقد کے معنی میں حقیقت اور وطی کے معنی میں مجاز، اور بعض نے اس کو مشترک قرار دیا ہے۔ علامہ سہارنپوریؒ ابوالحسن ابن الفارسیؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں جہاں بھی یہ لفظ آیا ہے وہ عقد اور تزویج ہی کے معنی میں آیا ہے سوائے اس ایک آیت کے: «وَابْتُلُوا النِّسَاءَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ» کہ یہاں »نکاح« سے »حلم« یعنی بلوغ مراد ہے۔

عن أبي أيوب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع من سنن المرسلين، یہاں مرسلین سے اکثر رسل مراد ہیں چنانچہ ان خصال میں سے بعض خصال بعض انبیاء علیہم السلام میں موجود نہ تھے، چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت یحییٰ علیہ السلام سے نکاح

۱۔ اس لفظ سے متعلق تشریح کے لئے دیکھئے تاج العروس بتحقیق عبدالسلام محمد ہارون (ج ۷، ص ۱۹۵)۔ البحر الرائق (ج ۳، ص ۷۷)۔ بذل المجہود (ج ۱۰، ص ۳۷۰)۔

اور اصطلاح میں »عقد یفید ملک المتعۃ قصدًا«، کو کہا جاتا ہے۔ کما فی تنویر الأبصار مع الدر المختار

ورد المختار (ج ۲، ص ۲۵۸ تا ۲۶۰) ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ النساء، آیت ۷۷، پ ۱۲۰ م

۳۔ بذل المجہود (ج ۱۰، ص ۷۷)۔

وفی الفقہ الاسلامی وأدلّته (ج ۳، ص ۳۷۰): »وقد قال الزمخشري - وهو من علماء

الحنفية - ليس في الكتاب لفظ النكاح بمعنى الوطء إلا قوله تعالى: «حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» - ۱۲ م

۴۔ لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - سنن

ترمذی (ج ۳، ص ۳۹، رقم ۱۰۸) - ۱۲ م

ثابت نہیں۔

”الحیاء“ علامہ توربشتی فرماتے ہیں کہ اس روایت میں لفظ ”الحیاء“ کی جگہ ”الختان“ بھی منقول ہے بلکہ ایک قول ”الحیاء“ کی جگہ ”الختان“ کا بھی ہے، شروع کی دو روایتیں تو درست ہیں لیکن ”الختان“ کی روایت میں تصحیف ہے اس لئے کہ مردوں کے لئے ہاتھ پاؤں میں مہندی لگانا عورتوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ناجائز ہے، اس لئے اس کے سنتِ مرسلین ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، جہاں تک سر میں مہندی لگانے کا تعلق ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تو سنت ہے لیکن دوسرے انبیاء کرام سے ثابت نہیں، اس لئے اس کو بھی سننِ مرسلین میں شمار کرنا درست نہیں۔

### نکاح کی شرعی حیثیت

”والنکاح“ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح عبادت نہیں، گویا دوسرے عقود مالیہ کی طرح ایک معاملہ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ عقد مالی ہونے کے ساتھ عبادت بھی ہے۔ حنفیہ کی بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نکاح میں ”خطبہ“ اور ”ولیمہ“ مسنون ہیں، نکاح شاہدین کے بغیر درست نہیں ہوتا، اس کا فسخ تا پسندیدہ ہے، اس کے بعد عدت واجب ہوتی ہے، تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے تجدید نکاح کی اجازت نہیں ہوتی، یہ خصوصیات کسی اور معاملہ میں نہیں پائی جاتیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح دوسرے معاملات کی طرح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ یہ عبادت بھی ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ غلبہ شہوت کی صورت میں نکاح ضروری ہے چنانچہ ایسا شخص مہر اور نفقہ پر قدرت رکھنے اور حقوقِ زوجیت ادا کرنے پر قادر ہونے کے باوجود اگر نکاح نہ کریگا تو گنہگار ہوگا۔

۱۔ دیکھئے ”مرقاۃ المفاتیح“ (ج ۲ ص ۷) باب السواک، الفصل الثانی۔ جہاں تک حضرت یحییٰ علیہ السلام کا تعلق ہے ان کی صفت تو خود قرآن کریم نے ”حضور“ بیان کی ہے، جس کا مطلب محققین کے نزدیک ”الذی لا یأتی النساء لا للعزیز بل للعفة والزهد“ ہے۔ كما فی التفسیر الکبیر (ج ۸ ص ۳۹) ۱۲ مرتب

۲۔ مرقاۃ (ج ۲ ص ۷) باب السواک ۱۲

۳۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱) باب الترغیب فی النکاح - عمدة القارئ (ج ۲۰ ص ۶۶) باب الترغیب فی النکاح ۱۲

۴۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۵) کتاب النکاح ۱۲

لیکن اگر حالتِ توقان نہ ہو تو نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے :  
ظاہریہ کے نزدیک نکاح اس صورت میں بھی فرض عین ہے، بشرطیکہ وہ حقوق زوجیت  
کے ادا کرنے پر قادر ہو۔ ان حضرات کا استدلال اُن آیات و احادیث سے ہے جن میں نکاح کیلئے  
امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، جیسے: «فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» اور «وَأَنْكِحُوا  
الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ» اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد  
ہے: «تَزَوَّجُوا فِائِي مَكَاتِرِكُمُ الْأُمَمَ»۔

لیکن جمہور کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح فرض نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم کے عہد مبارک میں متعدد صحابہ کرامؓ نے نکاح کو چھوڑ رکھا تھا پھر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اگر نکاح فرض ہوتا تو آپ انہیں نکاح کا ضرور حکم دیتے اور ترکِ نکیر بھی  
فرماتے۔

۱۔ سورۃ النساء آیت ۲۱ پ - ۱۲ م

۲۔ سورۃ النور آیت ۳۲ پ - ۱۳ م

۳۔ رواہ الطبرانی فی الأوسط عن سہل بن حنیف، وفيه موسى بن عبيدة وهو ضعيف - مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۴)  
باب الحث على النكاح وما جاء في ذلك ۱۲ مرتب

۴۔ كما في التفسير الكبير (ج ۲۳ ص ۲۱۱) تحت قوله تعالى: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالْمَآثِرَ»

لیکن اس پر عکاف بن بشر تمیمی کے واقعات اعتراض ہو سکتا ہے جس میں ذکر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے  
ان سے پوچھا: «أُلْكُ زَوْجَةً؟» قال: لا، قال: ولا جارمية؟ قال: لا، قال: وأنت صحيح موسر؟ قال: نعم  
والحمد لله، قال: فأنت إذا من إخوان الشياطين، إمامان تكون من رهبان النصراني فأنت منهم، وإما  
أن تكون منافصم كما نصنع فإن من سنتنا النكاح، شراركم عزابكم وأمرأذل أمواتكم عزابكم۔ رواہ  
ابو یعلیٰ والطبرانی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعات الفاظ کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ مسند احمد میں بھی آیا ہے لیکن اس کے بارے میں علامہ  
ہیثمیؒ فرماتے ہیں: «وفیه راو لم یسم» جہاں تک مسند ابو یعلیٰ اور طبرانی کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں علامہ  
ہیثمیؒ فرماتے ہیں «وفیه أبو معاویۃ بن یحییٰ الصدقی، وهو ضعيف» دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۴ و ۲۵۵) باب  
الحث على النكاح وما جاء في ذلك۔

پھر اس واقعہ کو درست ماننے کی تقدیر پر یہ ایک واقعہ جزئی ہے اس کے بارے میں شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: «وَأَمَّا  
حدیث عکاف فایجاب علی معین فیجوز کون سبب الوجوب تحقق فی حقہ» فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۸) کتاب النکاح ۱۲  
مرتب معنی منہ



پھر جمہور میں سے امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح محض مباح ہے اور نفلی عبادات کے لئے خود کو فارغ کر لینا اشتغال بالنکاح کے مقابلہ میں افضل ہے۔

ان کا استدلال آیت قرآنی "وَتَبْتَغِلْ إِلَيْهِ تَبْتِلًا" سے ہے کہ تبتل کے معنی "انقطاع عن النساء" اور ترک نکاح کے ہیں۔ نیز آیت قرآنی "سَيِّدًا وَحَصُورًا" سے بھی استدلال ہے کہ قرآن کریم نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کی منقبت ذکر کرتے ہوئے ان کی صفت "حصور" بیان کی ہے جس کے معنی ہیں "الذي لا يأتى النساء" اگر نکاح افضل ہوتا تو "حصور" کو بطور صفت مدح ذکر نہ کیا جاتا احناف کی اس مسئلہ میں تین روایات ہیں، ایک استحباب کی، دوسری سنیت کی اور تیسری وجوب کی۔

۱۔ سورۃ المزمل آیت ۵ طہ - ۱۲

۲۔ کافی النہایۃ (۵۱ ص ۱۲)

۳۔ سورۃ آل عمران آیت ۳۴ طہ - ۱۲

۴۔ امام شافعیؒ کا ایک استدلال قرآن کریم کے ارشاد: "ذُرِّيَّتٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ" (سورۃ آل عمران آیت ۱۴) سے بھی ہے، اس آیت میں حب النساء والبنین کو بطور مذمت بیان کیا گیا ہے جس سے نکاح کا افضل نہ ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز امام شافعیؒ کا استدلال اس سے بھی ہے کہ نکاح بیع کی طرح ایک عقد معاوضہ ہے جس طرح بیع کے مقابلہ میں اشتغال بالعبادۃ افضل ہے اسی طرح نکاح کے مقابلہ میں بھی اشتغال بالعبادات انافلۃ افضل ہوگا کما فی المغنی (ج ۱ ص ۱۴) فصل: والناس فی النکاح علی ثلاثۃ أضرب۔

جہاں تک آیت سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر نساء اور بنین کی فطری محبت کا ذکر ہے جو اگر حدود کے اندر ہو تو مذموم نہیں۔ جہاں تک نکاح کو بیع کی طرح عقد معاوضہ قرار دینے کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ نکاح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ عبادت بھی ہے، لہذا بیع پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب۔

۵۔ کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۱) شیخ ابن ہمام نے یہاں واجب کے ساتھ "کفایہ" کی اور سنت کے ساتھ "موکدہ" کی قید بھی ذکر کی ہے اور سنت موکدہ ہی کے قول کو اجماع قرار دیا ہے۔ نیز وہ فرماتے ہیں کہ جن حضرات علی الاطلاق مستحب کہا ہے اور سنت کا قول ذکر نہیں کیا ان کی بھی استحباب سنیت مراد ہے "وکثیرا ما یتساهل فی اطلاق المستحب علی السنۃ"۔

علامہ کاسانیؒ نے حنفیہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے ان کے درج ذیل اقوال نقل کئے ہیں:

① مندوب و مستحب، وإلیہ ذہب الکوخی۔

② جہاد اور نماز جنازہ کی طرح فرض کفایہ، إذا قام بہ البعض سقط عن الباقین۔

③ واجب علی الکفایہ، سلام کے جواب کی طرح۔

④ واجب علی العین، لیکن عملاً نہ کہ اعتقاداً، نماز وتر، صدقۃ الفطر اور قربانی کی طرح۔

بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۷۷) أوائل کتاب النکاح

اصل تقریر میں نکاح کی شرعی حیثیت سے متعلق مذاہب کی تفصیل بھی "بدائع" سے مأخوذ ہے ۱۲ مرتب عنہ

بہر حال حنفیہ کے نزدیک نکاح مسنون ہے اور قدرت کے باوجود ترکِ نکاح خلافِ اولیٰ ہے۔ نیز اشتغال بالنکاح تخیل للعبادة کے مقابلہ میں افضل ہے، حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① آیت قرآنی : « وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً »  
 اس سے واضح ہے کہ انبیاء کرام کی اکثریت نکاح پر عمل کرتی آئی ہے، اگر ترکِ نکاح اولیٰ ہوتا تو یہ حضرات اُسے نہ چھوڑتے۔

② حضرت ابوالایوب انصاریؓ کی حدیث باب : « قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ : الْحَيَاءُ ، وَالتَّعَطُّرُ ، وَالتَّشَاوُكُ ، وَالنِّكَاحُ » امام ترمذی نے اس روایت کو « حدیث حسن ضعیف » کہا ہے لیکن اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس روایت میں « ابوالشمال » راوی مجہول ہیں، لہذا امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے ؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس کی علامت ہے کہ یہ راوی ان کے نزدیک مجہول نہیں، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو اس وجہ سے « حسن » قرار دیا ہو کہ اس کے متعدد شواہد موجود ہیں۔

③ اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں : « يَا مَعْشَرَ الشَّيْبَانِ ، عَلَيْكُمْ بِالْبَاءَةِ ، فَإِنَّهُ أُغْضِيَ لِلْبَصْرِ وَأُحْصِنَ لِلْفُجْجِ » « بَاءَةُ » کے معنی نکاح کے ہیں، یہ « مباءة » سے نکلا ہے جس کے معنی « ٹھکانے » کے ہیں، مناسبت ظاہر ہے کہ جو شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے وہ اس کے لئے ٹھکانا بھی مہیا کرتا ہے۔ واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے قاضی عیاضؒ سے « الباءة » میں چار لغات نقل کی ہیں :

(۱) « الباءة » بالمتة والمهاء (۲) « الباء » بالهاء بلامد (۳) « الباء » بالمتة بلاهاء (۴) « الباهة » بہائین۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ بہر صورت اس کے لغوی معنی « جماع » کے

۱۔ سورہ رعد آیت ۲۵۔ ۲۶۔ ۱۲ م

۲۔ ابوالشمال بکسر اولہ وتضعیف اللیم، مجہول، من الثالثة رت۔ تقریباً التہذیب (۵/۲۳۳، رقم ۱۲) مرتب  
 ۳۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کے بار میں لکھتے ہیں : « رواه أحمد والترمذي، ورواه ابن أبي خيثمة وغيره من حديث علي بن عبد الله عن أبيه عن جده نحوه، ورواه الطبراني من حديث ابن عباس » التلخیص (ج ۱ ص ۱۶۷) تحت رقم ۱۱ باب السواك ۱۲ مرتب  
 ۴۔ وقيل : لأن الرجل يبتوأ من أهله، أي يتمكن، كما يبتوأ من منزله - النهاية (ج ۱ ص ۱۲) ۱۲ م

ہیں، اگرچہ بعد میں "نکاح" کے معنی میں بھی یہ لفظ استعمال ہونے لگا۔

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، فرماتی ہیں: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: النكاح من سنتي، فمن لم يعمل بسنتي فليس مني، وتزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم، ومن كان ذا طول فليتكه الخ"

(۵) اگلے باب ("في النهي عن التبثّل") میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "رد رسول الله صلى الله عليه وسلم على عثمان بن مظعون التبثّل، ولو أذن له لاختصينا"

(۶) سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے: "لا ضرورة في الإسلام" یعنی ترک نکاح اسلام میں نہیں۔

جہان تک "وَتَبَثَّلْ إِلَيْهِ تَبَثْلًا" سے استدلال کا تعلق ہے سو اس سے مراد رہبانیت نہیں بلکہ زہد ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دل میں اللہ کی محبت غالب ہو اور علاقہ دنیاویہ اس میں رکاوٹ نہ بن سکیں، اگر اس میں ترک نکاح کا حکم ہوتا تو اس کے پہلے مخاطب تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ آپؐ کبھی نکاح نہ فرماتے، حالانکہ آپؐ نے متعدد نکاح کئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت سے ترک نکاح مراد نہیں، خود باری تعالیٰ کے ایک دوسرے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: "وَرَهَبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ"

۱۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸) کتاب النکاح، باب استحباب النکاح لمن طاقت نفسه إليه الخ ۱۲ مرتب  
۲۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب اجاء فی فضل النکاح - اس روایت میں اگرچہ عیسیٰ بن میمون المدنی مولی القام بن محمد ضعیف ہیں، کافی التقریب (ج ۲ ص ۱۱۱، رقم ۹۲) لیکن "صحیحین" میں اس کا شاہد موجود ہے، چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ کی ایک طویل روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے: "أما والله! إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأطو وأحلى وأرق وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني" اللفظ للبخاری (ج ۲ ص ۵۴ و ۵۵، الترغیب فی النکاح) نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۹) باب استحباب النکاح لمن طاقت نفسه إليه الخ ۱۲ مرتب عنہ۔

۳۔ (ج ۱ ص ۱۱۱) کتاب المناسک، باب لا ضرورة في الإسلام ۱۲ م

۴۔ سورة حديد آیت ۱۷ - ۲۰ م



اور "سَيِّدًا وَحَصُورًا" استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی شریعت میں اگر ترک نکاح افضل ہو تو وہ مستدرجہ بالادلّائل کی روشنی میں شریعتِ محمدیہ کے لئے حجت نہیں۔  
واللہ اعلم

## باب ماجاء فیمن ترضون دینہ فزوّجوه

عن ابی ہریرۃ قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إذا خطب إلیکم من ترضون دینہ وخلقہ فزوّجوه " اس سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے کہ "کفایت" صرف "دین" میں معتبر ہے، "حرفت" اور "نسب" میں نہیں۔  
جبکہ جمہور کے نزدیک "حرفت" اور "نسب" میں بھی معتبر ہے۔ ان کے نزدیک اسی حدیث میں "وخلقہ" کے الفاظ حرفت اور نسب کی "کفایت" پر دال ہیں، اس لئے کہ نسب اور حرفت کا انسان کے اخلاق پر بہت اثر پڑتا ہے۔

پھر کفایت اسلام کے اصول مساوات کے منافی نہیں، کیونکہ اس کا مقصد کسی کو کسی پر فضیلت دینا نہیں، فضیلت کا معیار تو محض تقویٰ ہے بلکہ "کفایت" کا مقصد رشتہ نکاح میں پائیداری اور خوشگواہی پیدا کرنا ہے جو عادت اس کے بغیر نہیں ہوتی۔

۱۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۴) باب الأکفاء ۱۲ م

۲۔ دیکھئے "المغنی" (ج ۶ ص ۴۸۲) مسألة : قال : والكفؤ والدين والمنصب۔

کفایت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کا خلاصہ اس طرح ہے :

« فهم متفقون على الكفاءة في الدين، واتفق غير المالكية على الكفاءة في الحرية والنسب والحرقة، واتفق المالكية والشافعية على خصلة السلامة من العيوب المثبتة للخيار، واتفق الحنفية في ظاهر الرواية والحنابلة على خصلة المال، وانفرد الحنفية بخصلة إسلام الأصول » كذا في « الفقه الإسلامي وأدلته » (ج ۲، ص ۲۴۱ و ۲۴۲) المبحث الخامس ما تكون فيه الكفاءة ۱۲ مرتب

## باب ماجاء فی النظر إلى المخطوبة

عن المغيرة بن شعبه أنه خطب امرأة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم :  
 ۱ نظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما « بعض حضرات کے نزدیک ظاہر ہے کہ مخطوبہ  
 کو دیکھنا جائز نہیں اور نکاح سے قبل اس میں اور اجنبیہ میں کوئی فرق نہیں، امام مالکؒ سے بھی ایک  
 روایت یہی ہے جبکہ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا اس کی اجازت کے ساتھ جائز ہے  
 جبکہ جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور  
 سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا مطلقاً جائز ہے، اس کی اجازت کے ساتھ بھی اور  
 بغیر اجازت کے بھی، پھر مخطوبہ کو دیکھنے کا محض جواز ہی نہیں بلکہ استحباب بھی ہے۔<sup>۵۹</sup>

۱۰ الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۰۰) إباحة النظر قبل التزويج - وابن ماجه في

سننه (ص ۱۳۳) باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ۱۲ م

۱۱ یہ لفظ آدم، يأدم، آدمًا باب ضرب سے بھی ہو سکتا ہے اور آدم، إيدًا مآ باب افعال سے بھی،  
 بمعنی الفت والتفان پیدا کرنا۔ کما فی النہایۃ (ج ۱ ص ۳۱۲) ۱۲ م

۱۲ کما فی شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۹) باب الرجل يريد تزويج المرأة هل يحل له النظر إليها

أم لا ۹ ۱۲ م

۱۳ امام مالکؒ کے مسلک سے متعلق یہ دو روایتیں ہم نے ملا علی قاریؒ کی مرقاة سے لی ہیں، دیکھئے (ج ۶ ص ۱۹۵)

کتاب النکاح، باب النظر إلى المخطوبة وبيان العورات، الفصل الأول - لیکن علامہ نوویؒ نے امام مالکؒ کا مسلک

بھی جمہور کے مطابق جواز بلا اذن کا نقل کیا ہے اور بلا اذن والی روایت کو انھوں نے ضعیف قرار دیا ہے، عدم

جواز کی کوئی روایت انہوں نے امام مالکؒ سے متعلق ذکر نہیں کی، البتہ وہ لکھتے ہیں: « لكن قال مالك: أكره

نظره في عفلتها مخافة من وقوع نظره على عورة » گویا امام مالکؒ کے نزدیک بلا اذن بھی نظر کا جواز ہے

لیکن مخطوبہ کے علم میں لا کر۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۶) باب ندب من أراد نكاح امرأة إلى أن

ينظر إلى وجهها ۱۲ مرتب -

۱۴ چنانچہ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: « فإنه مندوب لأنه سبب تحصيل النكاح وهو سنة مؤكدة »

مرقاۃ (ج ۶ ص ۱۹۵) باب النظر إلى المخطوبة، الفصل الثاني - اصل تقریر میں مذکور جمہور کا مسلک مرقاة

(ج ۶ ص ۱۹۵) سے ماخوذ ہے۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حدیث باب جمہور کے مسلک کی دلیل ہے، گویا اس حدیث میں ”انظر إليها“ کا صیغہ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے، عدم وجوب کا قرینہ ”مستدرک حاکم“ میں محمد بن مسلمہ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: ”إذا ألقا الله فقلبا منكم خطبة امرأة فلا بأس أن ينظر إليها“ نیز ابو حمید فرماتے ہیں: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا خطب أحدكم امرأة فلا جناح عليه أن ينظر إليها إذا كان إنما ينظر إليها لخطبتها و إن كانت لا تعلم“

پھر جمہور کے نزدیک ”نظر إلى المخطوبة“ کا جواز صرف ”وجہ“ اور ”کفین“ کی حد تک ہے، امام اوزاعی فرماتے ہیں: ”يجتهد وينظر إلى ما يريد منها إلا العورة“ جبکہ ابن حزم کہتے ہیں کہ جسم کا ہر حصہ دیکھ سکتا ہے، وهو باطل بلا ریب۔ واللہ اعلم

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

نیر علامہ نووی فرماتے ہیں: ”قال أصحابنا: يستحب أن يكون نظره إليها قبل الخطبة، حتى إن كرهها تركها من غير إيداء، بخلاف ما إذا تركها بعد الخطبة“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۴)

پھر نظر إلى المخطوبة کا جواز عدم شہوت کے ساتھ مقید ہے یا شہوت کی صورت میں بھی جواز ہے؟ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۱۱۹) باب النظر إلى المرأة قبل التزويج۔  
الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۲۱۳ و ۲۱۴)۔ رد المحتار علی الدر المختار (ج ۵ ص ۲۳۴)۔ کتاب المحظور والإباحة، فصل فی النظر والمت ۱۲ مرتب عفی عنہ  
(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۵ امام حاکم نے یہ روایت فضائل محمد بن مسلمہ انصاری کے تحت (ج ۳ ص ۴۳۳) پر ذکر کی ہے۔ دیکھئے نصب الراية مع البیغیۃ (ج ۲ ص ۲۴۱) فصل فی الوطئ والنظر والمت۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۳۳۸) باب النظر إلى المرأة إذا اراد أن يتزوجها ۱۲ مرتب

۱۶ رواہ احمد والبخاری والطبرانی فی الأوسط والكبير، ورجال أحمد رجال الصحيح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۱) باب النظر إلى من يريد تزويجها ۱۲

۱۷ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۸۸) باب النظر إلى المرأة قبل التزويج۔ حافظ نے اس مقام پر امام احمد کے مسلک سے متعلق تین روایات ذکر کی ہیں: ”الأولى كالجمهر، والثانية: ينظر إلى ما يظهر غالباً، والثالثة: ينظر إليها متجردة“ ۱۲ مرتب

۱۸ علامہ نووی نے داود ظاہری کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے اور اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: ”وهذا خطأ ظاهر منابذ لأصول السنة والإجماع“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۴) ۱۲ مرتب



## باب ماجاء فی اعلان النکاح

عن الربیع بنت معوذ قالت : جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل

على غداة بُني بى، فجلس على فراشي كمجلسك منى «

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ربیعؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجنبیہ اور غیر

محرم تھیں پھر آپ ان کے قریب کیسے تشریف فرما ہوئے ؟

اس کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ حجاب النساء کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے

نہیں تھا، لیکن یہ جواب اُس وقت درست ہو سکتا ہے جب حکم حجاب کی تخصیص پر قرآن و سنت کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔

لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ نزولِ حجاب پہلے کا واقعہ ہے، اور اگر نزولِ حجاب کے بعد

کا واقعہ ہو تب بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ « وجہ » اور « کہیں » حکم حجاب مستثنیٰ ہیں لیکن فتنے

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۷۱) باب ضرب الدق فی النکاح والولیمۃ - وأبو داؤد فی

سننہ (ج ۲ ص ۲۷۱) کتاب الأدب، باب فی الغناء ۲۱۲

لہ لیکن حافظ ابن حجر نے اسی جواب کو راجح قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں : « والذي وضع لنا بالأدلة القويّة أنّ

من خصائص نبي صلى الله عليه وسلم جواز الخلوة بالأجنبية والنظر إليها، وهو الجواب الصحيح عن قصة أم حوام

بنت ملحان في دخوله عليهما ونومه عندها وتقليتها رأسه، ولم يكن بينهما محرمية ولا زوجية » فتح الباری

(ج ۹ ص ۲۷۱) باب ضرب الدق فی النکاح والولیمۃ - علامہ عینی نے بھی تقریباً یہی بات بیان کی ہے خصوصیت والے جواب کو

راجح قرار دیا، دیکھئے عقد النکاح (ج ۲ ص ۱۳۶) باب ضرب الدق الخ -

لیکن حقیقت یہ ہے کہ دعوائے خصوصیت کے لئے مضبوط دلیل کی ضرورت ہے، اس لئے کہ جہاں تک ام حوام کے واقعہ کا تعلق

ہے سو ان کے بارے میں راجح یہ ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محرم تھیں، چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں : « اتفق العلماء على أنّها

كانت محرمة صلى الله عليه وسلم، واختلفوا في كيفية ذلك، فقال ابن عبد البر وغيره : كانت إحدى خالاته صلى الله عليه وسلم

من الرهناء، وقال آخرون : بل كانت خالة لأبيه أو لجدّه، لأن عبد المطلب كانت أمّه من بنى النجار » شرح نووی علی

صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۳۶) کتاب الإمارة، باب فضل الغزو فی البحر -

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے دو جواب تو اصل تقریر میں بھی آچکے ہیں، نیز علامہ کرمانی نے یہ امکان بھی بیان

کیا ہے کہ « فجلس على فراشي كمجلسك منى » میں لفظ « مجلسك » لام کے فتنے کے ساتھ ہو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی وجہ سے ان کو چھپانے کا حکم دیا گیا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملہ میں چونکہ فتنہ کا کوئی ادنیٰ اندیشہ بھی نہ تھا اس لئے آپ کے لئے یہ عمل جائز تھا۔

”وجریات لنا یضربن بد فوفہنّ ویندبن من قتل من آیائی یوم بددر الی انّ

قالت إحداهن : و فینا بنی یعلم ما فی غد، فقال لہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم :

اسکتی عن ہذہ، وقولی التی کنتی تقولین قبلہا“ اس حدیث کے آخری جملے سے استدلال کر کے علماء نے کہا ہے کہ نکاح کا اعلان ”دف“ بجا کر اور فنا کے ساتھ کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنی حدود کے اندر ہو، اور اس کے اندر گانے بجانے کے دوسرے آلات اور ساز کا استعمال نہ ہو۔

### غنا اور موسیقی کا شرعی حکم

اس روایت سے استدلال کر کے بعض صوفیہ اور بعض متجددین عصر نے کہا ہے کہ ”غنا“ اور ”موسیقی“ جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا بطلان ظاہر ہے، اس لئے کہ روایت میں صرف ”دف“ کا ذکر ہے جو آلات موسیقی میں سے نہیں اور جہاں تک غنا کا تعلق ہے اس کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کسی خوشی کے موقع پر اپنی حدود کے اندر اور بغیر آلات موسیقی کے اس کا جواز متفق علیہ ہے، بہر حال یہ حدیث کسی بھی طرح موسیقی کے جواز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

### اس قسم کے آلات کی قسمیں

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اس قسم کے آلات کی تین قسمیں ہیں :

① وہ آلات جو اصلاً اعلان وغیرہ کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور ان کا مقصد لہو و طرب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اس صورت میں یہ لفظ ”جلوس“ کے معنی میں ہوگا، اور کوئی اشکال نہ ہوگا کما قال المحافظ۔ نیز علامہ کرمانی نے ”مجلسک“ بکسر اللام کی صورت میں ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اتنے قریب تو بیٹھے ہوں لیکن پردے کی آڑ میں، دیکھئے شرح کرمانی (ج ۱۹ ص ۱۸۱) باب ضرب الدف الخ۔ اور فتح الباری (ج ۹ ص ۲۰۳) ۱۲ مرتباً عنہ لہ کما فی تنویر الأبصار والدّر المختار مع رد المحتار (ج ۵ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) کتاب الحظر والإباحۃ، فصل فی

نہ ہو، یہ اور بات ہے کہ کسی کو اس میں لذت محسوس ہونے لگے، مثلاً ”دف“، ”نقارہ“ اور ”گھنٹیا“ وغیرہ، ان کا استعمال بالاتفاق جائز ہے۔

(۲) وہ آلات جو لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور فساد کا شعار ہوں، جیسے ”ستار“ اور ”ہارمونیم“ وغیرہ، ان کی حرمت پر اتفاق ہے۔

(۳) وہ آلات جو اگرچہ لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں لیکن فساد کا شعار نہ ہوں، امام غزالیؒ نے اس کی مثال ”طبل“ سے دی ہے، امام غزالیؒ اور بعض صوفیہ نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ سنانے والا کوئی بے ریش لڑکا یا اجنبیہ نہ ہو، دوسرے اس پر جو اشعار پڑھے جائیں ان کے مضامین خلاف شرع نہ ہوں، تیسرے مقصود تحرک قلب ہو نہ کہ لہو و طرب۔

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک امام غزالیؒ وغیرہ کا یہ قول مقبول نہیں اور موسیقی کے تمام آلات جو طرب کے لئے وضع کئے گئے ہیں بلا استثناء ناجائز ہیں۔  
دلائل حرمت | جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ارشاد باری تعالیٰ: ”وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ“۔ اس آیت میں ”لہو الحدیث“ سے مراد ”غنا“ اور ”مزامیر“ ہیں، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے۔

(۲) آیت قرآنی: ”وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَضَاعَتْ مِنْهُمْ بَصَوْتِكَ“ اس میں ”صوت الشیطان“

سے مذکورہ مضمون احیاء العلوم (ج ۲ ص ۲۸۱ تا ۲۸۳) کتاب دابة السماع والوجد، الباب الاول فی ذکر اختلاف العلماء فی اباحۃ السماع وکشف الحق فیہ، العوارض المعقمة للسمع۔ سے ماخوذ ہے۔

و نقل الزبیدی عن السهروردي: ”ومن أباحه من الفقهاء لم يرد علانه في الساجد

والبقاع الشريفة“، إتحاف السادة المتقين (ج ۶ ص ۴۵) ۱۲ مرتب

سے سورۃ لقمان آیت ۱۷ - ۱۲

سے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں سند صحیح کے ساتھ ان سے اس کی تفسیر ”هو والله الغناء“ کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، اس تفسیر کو امام حاکمؒ اور بیہقیؒ نے بھی نقل کیا ہے اور اس کو سند صحیح قرار دیا ہے، نیز بیہقیؒ میں حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کی تفسیر ”هو الغناء واشباہه“ کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، مذکورہ تمام تفصیل کے لئے دیکھیے نیل الاوطار

(ج ۸ ص ۸۳) أبواب السبق والرمي، باب ما جاء في آية الله ۱۲ مرتب

سے سورۃ الإسراء آیت ۶۲ - ۱۲



کی تفسیر "غنا" اور "مزامیر" وغیرہ سے کی گئی ہے کما هو منقول عن مجاہدؓ۔

(۳) "أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَتَبَكَّرُونَ وَانْتُمْ سَامِدُونَ" ابو عبیدہؓ کہتے ہیں کہ لغت حیر میں "سمود" غنا کو کہا جاتا ہے۔ عکرمہؒ سے بھی یہی مروی ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "هو الغناء بالیمانیۃ"۔

(۴) صحیح بخاری میں حضرت ابو مالک اشعریؓ کی مرفوع روایت ہے: "لیکون من اُمتی اقوام یستحلون الخمر والحمر والخمر والمعاذف"۔

(۵) سنن ابن ماجہؓ میں مجاہدؓ سے مروی ہے: "قال: کنت مع ابن عمر فسمع صوت طبل فأدخل إصبعیه فی أذنیه، ثم تنحی حتی فعل ذلک ثلاث مرّات، ثم قال: هکذا فعل رسول الله صلی الله علیه وسلم"۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ امام ابو داؤدؒ نے اس روایت کو "منکر" قرار دیا ہے۔  
کما فی نسخة اللؤلؤی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص" میں یہ روایت نقل کر کے اس پر سکوت

۱۔ روح المعانی (ج ۱۵ ص ۱۲) م

۲۔ سورة النجم آیت ۵۹ تا ۶۱ پ ۱۲ - م

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے روح المعانی (ج ۲۷ ص ۷۲) قبیل سورة القمو۔

واضح رہے کہ امام الصوفیہ شیخ سہروردیؒ نے بھی اپنی کتاب "عوارف المعارف" میں مذکورہ تین آیات غنا کی حرمت پر استدلال کیا ہے۔ کما فی احکام القرآن للشیخ المفق محمد شعیب رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۳ ص ۲۵)۔  
نیز آیت: "وَلَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ" (سورة فرقان آیت ۷۲ پ ۱۹) محمد بن الحنفیہؒ، مجاہدؒ اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی اس کی ایک تفسیر غنا کے ساتھ منقول ہے۔ حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۸۳) کتاب الاشریة، باب ما جاء فیمن یستحل الخمر ویستہ بغیر اسمہ ۱۲ م

۵۔ الحجر: بتخفيف الراء "الفرج"، وأصله "جرح" بكسر الحاء وسكون الراء، وجمعه "أحراج" ومنهم من يشدد الراء وليس بجيد، فعلى التخفيف يكون في حرج لا في حرر. كذا في النهاية (ج ۱ ص ۳۶۶ مادة حرر) ۱۲ مرتب

۶۔ (ص ۱۳) أبواب النكاح، باب الغناء والدف ۱۲ م

۷۔ دیکھیے سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۶۴۲) کتاب الأدب، باب کراہیۃ الغناء والزمر ۱۲ م

کیا ہے۔ جو ان کے نزدیک روایت کے قابل استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس لئے امام ابو داؤد کا ”منکر“ قرار دینا یا تو کسی خاص طریق کی بنا پر ہے یا ”منکر“ سے ان کی مراد ”غریب“ ہے اور متقدمین کی کتابوں میں اس قسم کے اطلاقات کی کافی نظیریں ملتی ہیں، لہذا اس روایت کو اصطلاحی اعتبار سے منکر قرار دینا درست نہیں۔

(۶) سنن ترمذی میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

ﷺ كَمَا فِي نِيلِ الْأَوْطَارِ (ج ۸ ص ۱) أَبْوَابُ السَّبْقِ وَالرَّمَى، بَابُ مَا جَاءَ فِي آيَةِ اللَّهِ ۱۲ م  
 ۲۔ جس کی وضاحت یہ ہے کہ منکر اصطلاح میں ”مَدْرُوَاهُ الضَّعِيفُ مُخَالَفًا لِمَادْرُوَاهُ الثَّقَّةُ“ کو کہا جاتا ہے کما  
 ذكره المحافظ، كما في تيسير مصطلح الحديث (ص ۹۵) لیکن اصول حدیث کی یہ اصطلاحات متقدمین کے زمانہ  
 میں اتنی مرتب اور منضبط نہ تھیں جتنی کہ متاخرین کے دور میں ہو گئیں، چنانچہ متقدمین کے دور میں ایک اصطلاح کو  
 دوسری اصطلاح کی جگہ استعمال کر لیا جاتا تھا جبکہ متاخرین کے ہاں اس کا استعمال کیا جاتا ہے کہ ہر اصطلاح اپنے  
 مخصوص معنی ہی میں استعمال ہو، اس کے بعد یہ سمجھیں کہ متقدمین ”منکر“ بول کر بسا اوقات ”غریب“ (یعنی جس کا  
 راوی متفرد ہو اگرچہ ثقہ ہی کیوں نہ ہو) مراد لے لیتے ہیں، اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے الرفع والتکلیل فی الجرح والتعلیل  
 (ص ۲ تا ۳ ایقاطک) فی الفرق بین قولہم: حدیث منکر ومنکر الحدیث، ویروی المناکیہ۔  
 زیر بحث روایت میں بھی عین ممکن ہے کہ امام ابو داؤد نے جو اس کو منکر کہا ہے وہ متقدمین کی اصطلاح کے مطابق ہو یعنی  
 منکر بول کر حدیث غریب مراد لی ہو، اگرچہ راجح یہ ہے کہ منکر ہونا تو کجا یہ روایت غریب بھی نہیں ہے، اس لئے کہ جنہوں نے  
 اس کو غریب قرار دیا ہے وہ سلیمان بن موسیٰ کو متفرد قرار دیتے ہیں حالانکہ سلیمان اس کی روایت میں متفرد نہیں،  
 چنانچہ سند ابویعلیٰ میں میمون بن ہران نے اور طبرانی میں مطعم بن مقدم صنعانی نے ان کی متابعت کی ہے، کذا فی عون للعبود  
 (ج ۴ ص ۳۳۵ و ۳۳۶) باب کراہیۃ الغناء والزمر، کتاب الأدب ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ چنانچہ صاحب بذل المجہود (ج ۱۹ ص ۱۱۱) الأدب، کراہیۃ الغناء والزمر میں لکھتے ہیں:

أما قول أبي داود أن الحديث منكر فلم أقف على وجه نكارته، لأن رواه ثقات، وليس  
 بخالف لمن هو أوثق منه والله أعلم۔

اور صاحب عون المعبود (ج ۴ ص ۳۳۵) پر لکھتے ہیں:

ولا يعلم وجه النكارة فإن الحديث رواه ثقات، وليس بخالف لرواية أوثق الناس ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۵۴) أبواب الغتن، باب بلا ترجمہ قبیل باب ماجاء فی قول النبی ﷺ ”بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ

كَهَاتَيْنِ“ ۱۲ م

صلی اللہ علیہ وسلم قال: فی هذه الأمة خسف ومسح وقذف، فقال رجل من المسلمين: یا رسول اللہ! ومتی ذلك؟ قال: إذا ظهرت القیان والمعارف وشربت الخمر «ان احادیث کے علاوہ معارف و مزامیر کے عدم جواز پر اور بھی بہت سی احادیث ہیں جنہیں والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سترہ نے اپنے عربی رسالہ "کشف الغناء عن وصف الغناء" میں جمع کر دیا ہے، یہ رسالہ "احکام القرآن" کا ایک جزو ہے، اس رسالہ میں انھوں اس موضوع پر تیس احادیث جمع کر دی ہیں جن میں سے متعدد صحیح، بعض حسن اور بعض ضعیف ہیں، لیکن ان کا مجموعہ معارف و مزامیر کا عدم جواز ثابت کرنے کے لئے کافی ہے۔

۱۔ "القیان": "قینہ" کی جمع ہے بمعنی "باندی"، وکثیراً ما تطلق علی المغنیة من الإماء، اس کی ایک جمع "قینات" بھی آتی ہے، دیکھئے النہایہ (ج ۴ ص ۱۳) م ۱۲

۲۔ معارف: "معرفة" کی جمع ہے گانے بجانے کے آلات م ۱۲

۳۔ اور حضرت مفتی صاحب کے رسالہ "السعی الحثیث فی تفسیر لہو الحدیث" کے ایک حصہ کی حیثیت رکھتا ہے، یہ دونوں رسالے احکام القرآن میں شامل ہیں۔ دیکھئے (ج ۳ ص ۱۸۳ تا ۲۶) طبع جدید ادارۃ العہد آن والعلوم الاسلامیہ کراچی - م ۱۲

۴۔ ان روایات کی اجمالی فہرست مآخذ کے حوالہ کے ساتھ اس طرح ہے:

(۱) حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت: سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۹۵) کتاب الاثریۃ باب ماجاء

فی السکر، اور مسند احمد (ج ۲ ص ۱۵۸)

(۲) حضرت ابن عباس کی روایت: سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۲) باب فی الأوعیۃ، مسند احمد

(ج ۱ ص ۲۸۹) سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۱) کتاب الشهادات، باب ماجاء فی ذم الملاحی من المعازف

والمزامیر ونحوها۔

(۳) حضرت ابوہریرہ کی روایت: سنن ترمذی (ج ۲ ص ۵۴) أبواب الفتن باب (بلا ترجمہ) بعد

باب ماجاء فی أشرط الساعة۔

(۴) حضرت علی بن ابی طالب کی روایت: حوالہ بالا۔

(۵) حضرت ابن مسعود کی روایت: نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۰۰) باب ماجاء فی آلة اللہ (بحوالہ محمد

بن اسحاق۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)



## قائلینِ اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات

اب ان روایات پر ایک نگاہ ڈال لینی چاہئے جن سے موجودہ زمانہ کے اہل تجدّد اور بعض صوفیاء موسیقی کے جواز پر استدلال کرتے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۶) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ، حوالہ بالا ۔

(۷) حضرت علیؓ کی روایت ، رواہ ابن عیسیٰ ، حوالہ بالا ۔

(۸) حضرت عمرؓ کی روایت ، رواہ الطبرانی ، حوالہ بالا ۔

(۹) حضرت علیؓ کی روایت ، خرجه قاسم بن سلام ، حوالہ بالا ۔

(۱۰) حضرت ابو امامہؓ کی روایت ، مسند احمد بن حنبل (ج ۵ ص ۲۵۴) کنز العمال (ج ۱۱ ص ۴۴۳ و ۴۴۴)

رقم ۳۲۰۸۹ برمز ط ۔ حم ۔ طب ۔

(۱۱) حضرت ابن عباسؓ کی روایت ، بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۲) کتاب الشهادات ، باب ماجاء فی ذم

الملاحی من المعازف والمزامیر ونحوها ۔

(۱۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت جوامع القرآن (ج ۳ ص ۲) میں مسند اور ابن حبان کے حوالہ سے

منقول ہے ، نیز دیکھیے کنز العمال (ج ۱۳ ص ۲۸۱) کتاب القيامة ، الخسف والمسخ ۔

(۱۳) حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت ، کنز العمال ، حوالہ بالا بحوالہ عبد بن حمید ، ابن ابی الدنيا اور ابن النجار

نیز دیکھیے سنن ابن ماجہ (۱۹۵) کتاب الفتن باب الخوف ۔

(۱۴) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت ، سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۳) باب الرجل یغنی ۔ اور سنن

ابی داؤد متبعیم محمد بن عبد الحمید (ج ۴ ص ۲۸۲) کتاب الأدب ، باب کراہیۃ الغناء والزمر ۔ کنز العمال (ج ۱۵

ص ۲۱۸ و ۲۱۹ رقم ۴۰۶۵۸) التغنی المحظور ، کتاب اللہو واللعب بحوالہ ابن ابی الدنيا فی ذم الملاحی ۔

(۱۵) حضرت علیؓ کی روایت ، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲ رقم ۴۰۶۹۳) بحوالہ دارقطنی ۔

(۱۶) حضرت انسؓ کی روایت ، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲ رقم ۴۰۶۶۹) التغنی المحظور بحوالہ ابن معمر

فی أمالیہ و تاریخ ابن عساکر ۔

(۱۷) حضرت صفوان بن امیہؓ کی روایت ، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۲ رقم ۴۰۶۷۴) التغنی المحظور

(بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

① ان حضرات کا پہلا استدلال حضرت ربیع بنت معوذ کی حدیث بات ہے لیکن اس کا جواب گزر چکا ہے کہ خوشی کے مواقع پر دف بجانا جائز ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحوالہ بیہقی، طبرانی، دیلمی۔ نیز دیکھیے سنن ابن ماجہ (ص ۱۸۷) أبواب الحدود، باب المختصین۔

(۱۸) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۲۲، رقم ۴۰۶۴۳) بحوالہ حاکم فی تاریخہ والدیلمی۔

(۱۹) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۱۱) یہ روایت الفاظ کے ذرا فرق کے ساتھ

اسی حاشیہ میں نمبر کے تحت گزر چکی ہے۔

(۲۰) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۱۱) بحوالہ دیلمی، البیہقی کنز العمال (ج ۱۵

ص ۱۲۲، رقم ۴۰۶۶۵) میں دیلمی ہی کے حوالہ سے حضرت جابرؓ کی طرف منسوب ہے۔

(۲۱) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۸) بحوالہ دیلمی۔

(۲۲) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۱۲۲، رقم ۴۰۶۶۷) نیز دیکھیے رقم ۴۰۶۶۷ بحوالہ

دیلمی عن انسؓ۔

(۲۳) حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۱۲۱، رقم ۴۰۶۶۶) بحوالہ حکیم ترمذی۔

(۲۴) حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت، (کنز) (ج ۱۵ ص ۱۲۲، رقم ۴۰۶۶۲) بحوالہ ابن مردویہ

والبزاد، و ذکرہ فی الكنز عن الضیاء اُیضاً روایت عن انسؓ (ص ۱۲۱، رقم ۴۰۶۶۱)۔

(۲۵) حضرت ابن عمرؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۱۲۲، رقم ۴۰۶۶۲) بحوالہ طبرانی وخطابی۔

(۲۶) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۱۲۲، رقم ۴۰۶۸۸) الغناء۔ بحوالہ مسند ابو یعلیٰ۔

(۲۷) حضرت زید بن ارقمؓ کی روایت، کنز، رقم ۴۰۶۹۱) بحوالہ حسن بن سفیان والدیلمی۔

(۲۸) حضرت ابوامامہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۴ ص ۱۲۲، رقم ۹۳۹۲) الکاسب المحظورہ۔ الإكمال

بحوالہ ابن ابی الدنیا اور ابن مردویہ۔

(۲۹) حضرت عائشہؓ کی روایت، رواہ الطبرانی فی الاوسط دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۱۱۱) باب فی ثمن

القیۃ، کتاب البیوع۔

یہاں ۲۹ روایات کے اصل مأخذ کا حوالہ درج ہے، تین روایات اصل تقریر میں آچکی ہیں، اس طرح کل بیس

روایات ہوئیں یہ تمام روایات احکام القرآن (ج ۳ ص ۱۲۲ تا ۱۲۳) میں اکٹھی دیکھی جاسکتی ہیں، کتب حدیث میں اس موضوع

سے متعلق اور بھی متعدد روایات موجود ہیں، تلاش و جستجو سے اس تعداد میں متعدد اضافہ ہو سکتا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(۲) دوسرا استدلال صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے: "قالت: دخل أبو بكر وعندي جاريتان من جوارى الأنصار تغنيان بما تقاولت الأنصار يوم بعث، قالت: وليستا بمغنيتين، فقال أبو بكر: أبعزنا ميراث طان في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وذلك في يوم عيد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أبا بكر! إن لكل قوم عيدا وهذا عيدنا"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ غنا بغیر آلات یا محض دن کے ساتھ تھا جس کا مواضع سرور میں جواز ہے۔

(۳) بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت: "أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يا عائشة! ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو - اس میں لفظ "لهو" مطلق ہے جو تمام آلات طرب کو شامل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "لهو" سے مراد غنا بغیر آلات ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ کی

۱۰ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳) کتاب العیدین، باب سنة العیدین لأهل الإسلام - ایک روایت میں آپ کے یہ الفاظ مروی ہیں: "دعهم يا أبا بكر فإنها أيام عيد" (ج ۱ ص ۱۳) باب إذا فاته العيد يصلي ركعتين - حضرت عائشہؓ کی مذکورہ روایت ان دو مقامات کے علاوہ بخاری کے درج ذیل مواضع میں بھی آئی ہے: (۱) - ج ۱ ص ۲۴ - کتاب الجہاد، باب الدرق (۲) ج ۱ ص ۵ - کتاب المناقب، باب قصة الحبش (۳) - ج ۱ ص ۵۹ کتاب المناقب، باب مقدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة - نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹) کتاب العیدین، فصل فی جواز لعب الجوار الصغار وغناءهن - ۱۲ مرتب

۱۵ اس جواب کی تائید حضرت عائشہؓ کے الفاظ "ولیستا بمغنیتین" سے بھی ہو رہی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کوئی پیشہ ور گانے والی نہ تھیں، مزید وضاحت کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۴۲) باب الحراب والدرق یوم العید ۱۲ مرتب

۱۶ (ج ۲ ص ۴۵۷) کتاب النکاح، باب النوبة اللاتی یهدين المرأة إلى زوجها - ۱۲ م

۱۷ ص ۱۳، باب الغناء والدق ۱۲ م



روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں : « اُرسلتم معہا من یغتنی ؟ قالت : لا ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ان الاُنصار قومٌ فیہم غزل فلو بعثتم معہا من یقول :  
اُتیناکم اُتیناکم فحیاناً وحیاناً »

یا زیادہ سے زیادہ غنار بالدف مراد ہے ، چنانچہ ایک روایت میں : « فہل بعثتم معہا جاریۃ تضرب بالدف وتغنی ؟ » کے الفاظ آئے ہیں ، بہر حال غنار بغیر آلات ہو یا دف کے ساتھ دونوں صورتیں جائز ہیں بالخصوص مواقع سرور میں ۔

(۴) عمدة القاری کی روایت سے بھی استدلال ہے : « عمر بن شیبہ عن ابی عاصم النبیل حدثننا ابن جریج عن عطاء عن عبید بن عمیر قال : کان لداؤد علیہ الصلوۃ والسلام معزفۃ یتغنی علیہا ویبکی ویبکی »

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں نقل کی ہے لیکن اس میں « معزفہ » کا کوئی ذکر نہیں ہے ، اگر بالفرض علامہ عینیؒ کی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ عبید بن عمیر کا قول سمجھا جائے گا ، اس لئے کہ اگرچہ وہ تابعی اور ثقہ ہیں لیکن حافظؒ نے لکھا ہے : « کان قاص اہل مکۃ » اور خزرجیؒ نے خلاصۃ تہذیب تہذیب الکمال میں ذکر کیا ہے : « اَوَّلُ مَنْ قَصَّ عَبِيدُ بْنُ عَمِيرٍ » اور اپنی اس روایت کی نسبت انہوں نے نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے نہ کسی صحابی کی طرف ، لہذا ظاہر یہی ہے کہ یہ جملہ کوئی حدیث یا اثر نہیں بلکہ ان کے قصوں میں سے کوئی قصہ ہے جو شرعی طور پر حجت نہیں ۔

۱۔ چنانچہ شریک کی روایت میں یہی الفاظ آئے ہیں ، کافی فتح الباری (ج ۹ ص ۲۲۶) باب النسوة اللاتی الخ ۱۲ م

۲۔ (ج ۲۰ ص ۵۷) کتاب فضائل القرآن ، باب من لم یتغن بالقرآن ۱۲ م

۳۔ چنانچہ حافظؒ نے یہ روایت عمر بن شیبہ عن ابی عاصم النبیل حدثننا ابن جریج عن عطاء عن عبید بن عمیر کے

طریق سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے : « کان داؤد علیہ السلام یتغنی . یعنی حین یقرأ بکی ویبکی » فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۶) م

چنانچہ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۴ ، رقم ۱۵۶) میں حافظؒ نے ان کا ذکر وہ ان الفاظ کیساتھ کیا : « عبید بن عمیر بن قتادۃ اللیثی

ابو عاصم المکی ولد علی محمد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، قالہ مسلم وعدہ غیرہ من کبار التابعین ،

وکان قاص اہل مکۃ ، مجمع علی ثقتہ ، مات قبل ابن عمر ، برمز « ع » ۱۳ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۲۰۳) رقم ۲۶۴ ، قال ثابت : اَوَّلُ مَنْ قَصَّ الخ ۱۲ م

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ علامہ شوکانی نے سماع کے بارے میں اپنے رسالہ میں یہی روایت مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اسے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن غالب یہ ہے کہ اس نقل میں علامہ شوکانی رحمہ کو یا ان کے رسالہ کے کسی کاتب کو مغالطہ ہوا ہے اور اس نے عبید بن عمیر کے بجائے اس روایت کو عبداللہ بن عمرؓ کی طرف منسوب کر دیا، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف عبدالرزاق شوکانیؒ کے پاس نہیں تھے، یقیناً انہوں نے یہ روایت کہیں اور سے نقل کی ہے اور نقل درنقل میں اس قسم کی غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں، مصنف عبدالرزاق کے طبع ہونے کے بعد احقر نے یہ روایت اس میں تلاش کی لیکن ممکنہ مواقع مثلاً باب الغناء والدف اور کتاب فضائل القرآن میں مجھے نہیں ملی، ہو سکتا ہے کسی مناسبت سے کسی اور باب میں آئی ہو، البتہ احقر کو یہ روایت حافظ ابن کثیرؒ کی "البدایہ والنہایہ" میں مل گئی، جو مصنف عبدالرزاق ہی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے اس میں روایت عبید بن عمیر ہی کی طرف منسوب ہے نہ کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی طرف۔

۱۔ جس کا نام انہوں نے "ابطال دعوی الاجماع علی تحریر مطلق السماع" ذکر کیا ہے، دیکھئے نیل الاوطار (ج ۸ ص ۸۰) آخر باب ماجاء فی آلاء اللہ لیکن کوشش کے باوجود یہ رسالہ دستیاب نہ ہو سکا ۱۲ مرتب

۲۔ اس بات کا کوئی حوالہ احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکا، البتہ اس کا قوی قرینہ یہ ہے کہ یہ کتاب مخطوطوں کی صورت میں تو موجود تھی طبع نہ ہو سکی تھی، کچھ ہی عرصہ قبل طبع ہو کر منظر عام پر آئی ہے اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

۳۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۱۱ ص ۱۲) م

۴۔ مصنف (ج ۳ ص ۳۲۵ تا ۳۸۴) ۱۲ م

۵۔ الحمد للہ! یہ روایت أبواب القراءة فی الصلوة میں باب النائم والتکران والقراءة علی الغناء کے تحت مل گئی، دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۴۸، رقم ۴۱۶۵) روایت اس طرح ہے "عبدالرزاق قال أخبرنا ابن جریج قال: قلت لعطاء: القراءة علی الغناء؟ قال: ما بأُس بذلك، سمعتُ عبید بن عمیر یقول: کان داؤد النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأخذ المعزفة فیعرف بہا علیہ، یردد علیہ موته یرید أن یتلک بذلك ویبکی۔ مرتب عنی عنہ

۶۔ دیکھئے البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۱۱) قصۃ داؤد علیہ السلام وما کان فی آیامہ الخ۔ لیکن اس میں راوی کا نام عبید بن عمرؓ ذکر ہے، درست یقیناً عبید بن عمیر ہی ہے جیسا کہ ہم اصل مأخذ یعنی مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے پچھلے حاشیہ میں نقل کر چکے ہیں ۱۲ مرتب

⑤ علامہ زبیدیؒ نے احیاء العلوم کی شرح تحف السادة المتقينؒ میں استاذ ابو منصور بغدادی شافعیؒ سے نقل کیا ہے : "کان عبد الله بن جعفر مع کبر شانہ یصوغ الألحان لجواریه ویسمعها منه علی أوتاره"

نیز وہ نقل کرتے ہیں : "کان لعبد الله ابن الزبیر جوار عوادات" اور نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ ان کے پاس آئے تو انہوں نے وہاں "عود" دیکھا تو پوچھا : ما هذا؟ یا صاحب رسول الله صلی الله علیہ وسلم! تو حضرت ابن زبیرؓ نے وہ "عود" ان کے ہاتھ میں دیدیا، حضرت ابن عمرؓ نے اسے غور سے دیکھ کر فرمایا : "هذا میزان شامی" حضرت ابن زبیرؓ نے جواب دیا : "توزن به العقول"

ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ یہ روایات علامہ شوکانیؒ نے بھی "نیل الاوطار" میں ذکر کی ہیں، نیز انہوں نے یہ روایت بھی ابو محمد بن حزمؒ سے نقل کی ہے : "أَنَّ رجلاً قدم المدینة بجوار فتزل علی عبد الله بن عمر وفیہم جاریة تفویب، فجاء رجل فساومه فلم یهو منهن شیئاً، قال : انطلق إلی رجل هو أمثل لك بیعاً من هذا، قال : من هو؟ قال : عبد الله بن جعفر، فعرضهن علیہ، فأمر جاریة منهن، فقال لها : خذ العود فأخذته فغنت فباعه" لیکن صحابہ و تابعینؓ سے — یہ روایات نہ تو سنداً ثابت ہیں، نہ ان کے ماخذ کا کوئی علم ہے، جہاں تک حضرت عبد اللہ بن جعفرؓ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں یہ بات تو معروف ہے کہ "وکان لا یرى بسماع الغناء بأسأ" لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ غناء بغیر آلات ہوتا تھا، چنانچہ آلات کے ساتھ غناء کا ثبوت کسی معتبر روایت میں نہیں ملتا، احقر نے "الاصابة"، "الاستیعاب"، "أسد الغابہ"، "البدایہ والنہایہ" وغیرہ تمام معتبر

۱۔ (ج ۶ ص ۲۵۹ و ۲۵۹) کتاب السماع والوجد، الباب الاول، بیان الدلیل علی إباحة السماع ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۱۱) باب ما جاء فی آلة اللہ ۱۲ م

۳۔ قالہ ابن عبد البر فی الاستیعاب فی ذیل الإصابة (ج ۲ ص ۱۶) ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۲۸۱ و ۲۸۱، رقم ۴۵۹۱) اس میں غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مذکور نہیں ۱۲ م

۵۔ تحت الإصابة (ج ۲ ص ۲۶۶ تا ۲۶۷) روایت صرف مطلق غناء سے متعلق ہے ۱۲ م

۶۔ (ج ۳ ص ۱۳۳ تا ۱۳۵) غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مروی نہیں ۱۲ م

۷۔ (ج ۹ ص ۳۳ و ۳۴) صرف مطلق غناء کی روایت ہے ۱۲ م



تواریخ میں جستجو کی تو اوتار پران کے غناء سننے کی کوئی معتبر روایت نہ مل سکی، روایات میں صرف غناء کا ذکر ہے آلات کا کہیں ذکر نہیں، یہاں تک کہ حافظ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت عبداللہ بن جعفر کا تذکرہ تقریباً پندرہ صفحات میں کیا ہے اور اپنی عادت کے مطابق اس میں ہر طرح کی طب ویاس روایات جمع کی ہیں لیکن ان میں محض غناء کا ذکر ہے آلات پر سننے کا کوئی ذکر نہیں، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ روایات حضرت عبداللہ بن جعفر کی طرف غلط منسوب ہیں، لہذا ان بے حوالہ اور بے سند روایات کا کوئی اعتبار نہیں۔

**غناء بغیر آلات کا حکم** | جہاں تک غناء بغیر آلات کا تعلق ہے سو اگر خوشی کا موقع ہو یا انسان دفع و حشمت کے لئے گائے تو وہ بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ اشعار کا مفہوم شریعت کے خلاف نہ ہو، مثلاً اس میں کسی معین عورت کا نام لیکر تشبیہ نہ ہو، جن اخلاف سے ان مواقع پر بھی غناء کی کراہت کا قول منقول ہے وہ ”اذا كان في الكلام مالا يجوز“ پر محمول ہے، بہر حال راجح یہ ہے کہ اگر طبعی سادگی کے ساتھ غناء ہو اور اس کو عادت یا پیشہ نہ بنایا جائے تو اس کی گنجائش ہے۔

لیکن واضح رہے کہ مذکورہ غناء کا جواز اس صورت میں منحصر ہے جب سماع من الاجنبیۃ نہ ہو اجنبیہ سے سماع بالاتفاق حرام ہے حتیٰ کہ امام غزالیؒ نے بھی اسے ناجائز قرار دیا ہے، کما تقدّم۔

۱۔ تہذیب تاریخ ابن عساکر جلد ہفتم، حضرت عبداللہ بن جعفر کا تذکرہ ص ۳۲۵ سے ص ۳۲۴ تک ہے، انہیں مطلق غناء کی صرف دو روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ وقد ذکر الزبیدی ثبوت السماع من عمر (نقلہ ابن عبد البر) و عثمان بن عفان (نقلہ الماوردی فی الحادی) و عبد الرحمن بن عوف (رواہ أبو بکر بن ابی شیبہ) و عبید بن ابی الجراح (عند البیہقی) و سعد بن ابی وقاص (عند ابن قتیبہ) و ابی مسعود البدری (عند البیہقی) و بلال المؤذن (عند البیہقی ایضاً) و عبد اللہ بن الأرقم (رواہ ابن عبد البر) و أسامة بن زید (عند البیہقی) و حمزة بن عبد المطلب (وقصته فی الصحیحین) و عبد اللہ بن عمر (رواہ ابن طاہر) و الیراء بن مالک (رواہ أبو نعیم) و عمرو بن العاص (عند ابن قتیبہ) و النعمان بن بشیر (رواہ صاحب الأغانی) و حسان بن ثابت (الأغانی) و آخرین۔ إتحاف السادة المتقين (ج ۶ ص ۵۹) بیان الدلیل علی إباحة السماع۔

قال العبد الضعیف: لعلمها فی السماع بغیر آلات ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم۔

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے فتح القدیر (ج ۶ ص ۲۸ تا ص ۲۹) کتاب الشهادات، باب من تقبل شہادته و من لا تقبل۔ نیز دیکھیے احکام القرآن (لتھانوی)، (ج ۳ ص ۲۳ و ص ۲۵) (۲۱۲)

لیکن اس پر ”مسند احمد“ اور ”طبرانی“ کی روایت سے اشکال ہوتا ہے: ”عن السائب بن یزید أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا عائشة! أتعرفين هذه؟ قالت: لا! يا بنی الله! فقال: هذه قينة بنی فلان، تحببن أن تغنيك؟ قالت: نعم! قال: فأعطاها طبقاً فغنتها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: قد نفخ الشيطان في مخرجها“ اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجنبیہ سے سماع غناء ثابت ہو رہا ہے، علامہ ہیشمی مجمع الزوائد میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”رواه أحمد والطبرانی ورجال أحمد رجال الصحيح“

مقدمین کی کتابوں میں احقر کو اس کا کوئی جواب نہ مل سکا، البتہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ عورت اپنی ذات میں محترم نہیں نہ اس کا غناء سننا حرام لعینہ ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ ہر فتنہ سے مامون تھے اس لئے آپ کے لئے اس قسم کے سماع میں حرج نہ تھا، لیکن عام لوگوں کے حق میں فتنہ سے امن نہیں، نہ ہی آپ کے بعد کوئی معصوم ہو سکتا ہے، لہذا اس روایت سے جواز کے عموم پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، فانہا واقعة حال لا عموم لها۔ حاصل یہ کہ یہ روایت اس عمومی حکم کا معارضہ نہیں کر سکتی جن میں مانعت حد شہرت کو پہنچ گئی ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

## بَاب مَا يُقَالُ لِلْمُتَزَوِّجِ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا رَقَّ الْإِنْسَانُ إِذَا تَزَوَّجَ قَالَ: بَارَكَ اللَّهُ وَبَارَكَ عَلَيْكَ وَجَمَعَ بَيْنَكُمَا فِي خَيْرٍ۔

۱۔ (ج ۳ ص ۲۹) ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۳۱) کتاب الأدب، باب غناء النساء ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۹) کتاب النکاح، باب ما يقال للمتزوج، وابن ماجہ

في سننه (مک ۱۳) باب تهنئة النکاح ۱۲ م

۴۔ وفي نسخة أحمد شاكر بتحقيق الشيخ محمد فؤاد عبد المجيد "بارك الله لك" أنظر (ج ۳ ص ۳) رقم

۱۰۹۱ ۱۲ م



” رفاء “ لغت میں ضم اور اتفاق کے معنی میں آتا ہے، ” رَفَأَ “ کا مطلب ہوتا ہے نکاح کی مبارکباد کے موقع پر برکت اور موافقت بنی الزوجین کی دعاء دینا، جاہلیت میں لوگ نکاح کی مبارکباد ان الفاظ کے ساتھ دیا کرتے تھے : ” بالرفاء والبنین “ لیکن یحییٰ بن محمد نے اپنی سند میں ایک روایت نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مبارکباد کے اس طریقہ کو ختم کر کے وہ دعاء برکت سکھائی تھی جو حدیث باب میں آئی ہے، اگرچہ اس روایت کی سند میں ایک راوی مجہول ہے لیکن اس کی تائید حضرت عقیل بن ابی طالب کے اثر (جس کا حوالہ امام ترمذی نے بھی ” وفی الباب عن عقیل بن ابی طالب “ کے الفاظ کے ساتھ دیا ہے) سے ہوتی ہے کہ انھوں نے ” بالرفاء والبنین “ کہنے والے پر نیکی کی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے مطابق دعاء دینے کی تلقین فرمائی۔ واللہ اعلم۔

۱۔ چنانچہ علامہ ابن الاثیر لکھتے ہیں : ” الرِّفَاءُ : الاتِّفَاقُ وَالْبِرْكَةُ وَالنِّجَارُ ” النہایہ (ج ۲ ص ۱۲) یعنی تم دونوں میں اتفاق و اتحاد ہے اور تمہارے بیٹے پیدا ہوں ۱۲

۲۔ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں : ” رَوَى يَحْيَى بْنُ يَحْيَى عَنْ أَبِي غَالِبٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي تَمِيمٍ قَالَ : كُنَّا نَقُولُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ ” بِالرِّفَاءِ وَالْبَنِينَ “ فَلَمَّا جَاءَ الْإِسْلَامُ عَلَّمَنَا نَبِيَّنَا، قَالَ : قُولُوا : بَارَكَ اللَّهُ لَكُمْ وَبَارَكَ فِيكُمْ وَبَارَكَ عَلَيْكُمْ “ - فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب کیف یدعی للمتزوج ۱۲ کہ قال الحافظ في الفتح (ج ۹ ص ۱۱۱) باب کیف یدعی للمتزوج ۔

و اختلف في علة النهي عن ذلك، فقيل : لأنه لا حمد فيه ولا ثناء ولا ذكر لله، وقيل : لما فيه من الإشارة إلى بعض البنات لتخصيص البنين بالذكر (قال العيني : قلت : فلهذا إذا قيل بالرفاء والأولاد ينبغي أن لا يكره - عمدة القاري - (ج ۲ ص ۱۱۱) وقال ابن المنير : الذي يظهر أنه صلى الله عليه وسلم كره اللفظ لما فيه من موافقة الجاهلية، لأنهم كانوا يقولونه ثناءً لا دعاءً، فيظهر أنه لو قيل للمتزوج بصورة الدعاء لم يكره، كأن يقول : اللهم ارفأ بينهما وارزقهما بنين صالحين مثلاً، أو آلف الله بينكما ورزقكما ولداً ذكراً ونحو ذلك ۱۲

۳۔ جیسا کہ دیکھیں ماضیہ میں فتح الباری کے حوالہ سے اسکی سند ذکر کی گئی جس میں ” عن الحسن بن علي بن تميم “ کے الفاظ آئے ہیں ۱۲

۴۔ چنانچہ نسائی میں حضرت عقیل کی روایت اس طرح آئی ہے : ” عن الحسن قال : تزوج عقیل بن ابی طالب مراۃ من بنی جشم فقيل له : بالرفاء والبنين، قال : قولوا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : بَارَكَ اللَّهُ فِيكُمْ وَبَارَكَ لَكُمْ (ج ۲ ص ۱۱۱) باب كيف یدعی للرجل إذا تزوج - اور سنن ابن ماجہ میں یہ الفاظ آئے ہیں ” لا تقولوا هكذا ولكن قولوا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث (ص ۱۳) باب تهنئة النكاح ۔

سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ دونوں میں یہ روایت ” حسن عن عقیل بن ابی طالب “ کے طریق سے آئی ہے نیز طبرانی میں بھی مروی ہے، حافظ ابن حجر نسائی اور طبرانی کے حوالہ سے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں : ” ورجاء ثقات إلا أن الحسن لم يسمع من عقیل فيما يقال “ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱۱) - لیکن سند احمد میں یہ روایت دو طریق سے مروی ہے، ایک طریق سالم بن عبد اللہ عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل قال تزوج عقیل بن ابی طالب امراۃ کا بھی ہے اس میں ” حسن “ نہیں ہیں دیکھئے (ج ۱ ص ۱۱۱) لہذا یہ روایت حسن کم نہیں ۱۲ مرتب



## بَاب مَا جَاءَ فِي الْوَلِيْمَةِ

لفظ "ولیمہ" ولم سے مشتق ہے جس کے معنی جمع کے ہیں، پھر اس کا اطلاق ہر اس کھانے پر ہونے لگا جس کے لئے لوگوں کو جمع کیا جائے، بعد میں یہ لفظ "طعام العرس" کے ساتھ خاص ہو گیا۔

اہل عرب ہر قسم کی ضیافت کے لئے علیحدہ نام استعمال کرتے ہیں :

- (۱) الولیمة : للعرس (۲) الخرس یا الخرص : طعام ولادت (۳) الاعذار : ختنہ کے موقع پر کھلایا جانے والا کھانا (۴) الوکیرۃ : طعام بناء البيت (۵) النقیعة : طعام یصنع عند قدوم المسافر (۶) العقیقة : طعام الحلق یوم سابع الولادة (۷) الوضیمة : طعام عند المصیبة جو اگر مبتلی بھاکی جانب سے ہو تو جائز نہیں (۸) المأدبة : الطعام المتخذ ضیافة بلا سبب (۹) الحذاق وہ طعام جو بچہ کے سمجھدار ہونے یا قرآن کریم ختم کرنے کے موقع پر کھلایا جاتا ہے۔ کذا فی تحفة الاخوانی۔

عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى علياً عبد الرحمن بن عوف أثر صفرة فقال : ما هذا ؟ "یہ صفرہ کا اثر قلیل تھا اس لئے ان احادیث

۱۔ بمناسبة اجتماع الزوجين ۱۲ م

۲۔ وقيل سلامة المرأة من الطلق ۱۲ م

۳۔ وقيل : النقیعة التي یصنعها القادم ، والتي تصنع له تسمى التحفة ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۱۲۲) باب ماجاء فی الولیمة - نیز دیکھئے فقہ اللغة وشر العربیة للشعالی (۱ ص ۲۴)

فصل فی تقسیم اطعمة الدعوات وغیرھا - وراجع لمزید التحقیق فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۲)

باب حق إجابة الولیمة والدعوة ۱۲ مرتب

۵۔ الحديث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۴۴) کتاب النکاح ، باب قول الله تعالى :

وَاتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً - و (ج ۱ ص ۲۵۵) کتاب البیوع ، باب ماجاء فی قول الله تعالى : فَإِذَا

قُضِيََتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْمَوَاطِنِ (ج ۱ ص ۵۳۳) کتاب المناقب ، باب إخوان النبی صلی الله علیہ وسلم

بین المهاجرین والأنصار - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب الصدقات وجواز كونه تعليم قرآن - ۱۲ م

کے معارض نہیں جن میں مرد کے لئے رنگ والی خوشبو استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نشان بغیر قصد کے اہلیہ کے کپڑوں سے لگ گیا ہو۔

فقال: إني تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب، حضرت عبدالرحمن بن عوف عشرہ مبشرہ میں سے ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا خصوصی تعلق مخفی نہیں، اس کے باوجود انہوں نے نکاح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بلانے کا اہتمام نہیں فرمایا، نہ آپ نے اس بات پر ان سے کوئی شکایت کی، معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ مجلس نکاح میں تداعی کا کوئی خاص اہتمام نہ کرتے تھے، حضرت جابرؓ کے بارے میں بھی مروی ہے کہ انہوں نے نکاح کے بعد آپ کو اطلاع دی، اس سے نکاح میں سادگی کا پسندیدہ اور منتخب ہونا معلوم ہوا۔

۱۷ مثلاً حضرت انسؓ کی روایت: قال: "نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن يتزعفر الرجل" صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۶۹) کتاب اللباس، باب التزعفر للرجال - وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۹) اللباس والزینة، باب نہی الرجل عن التزعفر - وقال الترمذی: ومعنی کراهیة التزعفر للرجال أن يتزعفر الرجل، یعنی أن يتطیب به - ترمذی (ج ۲ ص ۱۷۷) أبواب الاستیذان والآداب، باب ما جاء فی کراهیة التزعفر والمخلوق للرجال۔

نیز حضرت انسؓ ہی سے مروی ہے: "أن رجلاً دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه أثر صفرة فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قلماً يواجه رجلاً في وجهه بشئ يكرهه، فلما خرج قال: لو أمرت بهذا أن يغسل هذا عنقه" سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۷۶) کتاب الترجل، باب فی المخلوق للرجال۔

سنن ابی داؤد میں اسی باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے: "وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يقبل الله صلاة رجل في جسده شيء من خلق (ضرب من الطيب ذولون) مزید روایات کے لئے دیکھیے جامع الاصول (ج ۴ ص ۷۷ تا ۷۹، رقم ۲۸۸ تا ۲۸۹) الزينة،

الباب الثالث فی المخلوق - ۱۲ مرتب

۱۸ کما فی تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۹۷، رقم ۱۰۷۷) - ۱۲ م

۱۹ جیسا کہ آگے تیسرے باب (ما جاء فی تزویج الأبقار) میں مروی ہے: "عن جابر بن عبد الله قال: تزوجت امرأة فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أتزوجت يا جابر؟ فقلت نعم الحديث، ترمذی (ج ۱ ص ۱۶۷) نیز دیکھیے بخاری (ج ۱ ص ۷۷) کتاب الجہاد، باب استیذان الرجل الإمام، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۷) کتاب الرضاع، باب استحباب نکاح ذات الدین وباب استحباب نکاح البکر ۱۲ مرتب

فقال : يارث الله لك ، أولم « . أولم » کے صیغہ امر سے استدلال کر کے اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ولیمہ واجب ہے ، لیکن جمہور کے نزدیک ولیمہ سنون ہے۔ یہ حضرات « أولم » کے صیغہ امر کو سنیت و ندب پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ مرفوع روایت ہے جو ابو الشیخؒ نے نقل کی ہے ، نیز علامہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں ذکر کی ہے : « الولیمة حق وسنة »۔

ولو بشاة « اکثر حضرات نے یہاں « نؤ » کو تقلیل کے معنی پر محمول کیا ہے ؛ لیکن ۱۔ چنانچہ علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں : « وفرض علی من تزوج ان یولم بما قل او کثر » دیکھئے المحلی (ج ۹ صفحہ ۱۸۹) - بعض شافعیہ کے نزدیک بھی ولیمہ واجب ہے ، چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں : « و اما ولیمة العرس فقد اختلف اصحابنا : فمنهم من قال هي واجبة ..... ومنهم من قال : هي مستحبة ، المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ صفحہ ۵۲۸) باب الولیمة والنثر - نیز علامہ قرطبیؒ نے مالکیہ کا مذہب غیر مشہور « وجوب » بیان کیا ہے ، پھر استحباب کو مذہب مشہور قرار دیا ہے ، ابن التینؒ نے امام احمدؒ کا مسلک بھی وجوب نقل کیا ہے ، لیکن « المعنی » میں سنیت کا قول ذکر ہے - حوالہ بالا (ج ۱۵ صفحہ ۵۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ قال الموفق : لا خلاف بین أهل العلم أن الولیمة سنة فی العرس ..... ولیست واجبة فی قول أكثر أهل العلم ، کذا فی أوجز المسالك (ج ۹ صفحہ ۲۳۵) ما جاء فی الولیمة ۱۲ م

۳۔ قال ابن بطال : قوله : « الولیمة حق » أی لیست بباطل بل یندب إليها و هو سنة فضیلة ، ولیس المراد بالحق الوجوب - فتح الباری (ج ۹ صفحہ ۲۳۵) باب الولیمة حق - ۱۲ مرتب

۴۔ فتح الباری (ج ۹ صفحہ ۲۳۵) - لیکن سنیت کے قول پر سند احمد میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے اعتراض ہوتا ہے کہ اس سے وجوب ولیمہ سمجھ میں آتا ہے : « قال : لما خطب علی فاطمةؓ قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم : « إنه لابد للعروس من ولیمة » - حوالہ مذکورہ - نیز دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ صفحہ ۳۰۵ ، رقم ۲۲۶۱۶) -

لیکن علامہ عثمانیؒ اعلیٰ السنن میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں : « دلالتہ علی تاکید الولیمة ظاهرة أی استحباباً مؤکداً » دیکھئے (ج ۱۱ صفحہ ۱۱) باب استحباب الولیمة - ۱۲ مرتب عفی عنہ -

۵۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں : « لیست « لو » هذه الامتناعیة وإنما هی التي للتقلیل » فتح الباری (ج ۹ صفحہ ۲۳۵) باب الولیمة ولو بشاة -

اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں : قال بعضهم : « کلمة لو هنا للتمتی » قلت : لیس كذلك بل هی للتقلیل « عمدة القاری (ج ۲۰ صفحہ ۱۵) باب الولیمة ولو بشاة - (بقیت حاشیہ اگلے صفحہ پر)



حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ تکثیر کے لئے ہے۔ بہر حال اس پر اتفاق ہے کہ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں، اسراف سے بچتے ہوئے ہر مقدار جائز ہے۔

عن ابن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : طعام أول يوم حق ،

وطعام يوم الثاني سنة ، وطعام يوم الثالث سُمعة ، ومن سَمِعَ سَمِعَ الله به «

اس روایت سے استدلال کر کے چھوڑا اس بات کے قائل ہیں کہ ولیمہ دو دن تک جائز ہے، اس سے زیادہ مکروہ ہے، یہ روایت اگرچہ زیاد بن عبد اللہؒ کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ان متعدد روایات سے اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

وفي الأوجز (ج ۹ ص ۴۲، ما جاء في الوليمة) قال الباجي : قوله : « ولو بشاة وإن كانت

يقتضي التقليل إلا أنه ليس بمجد لأقتل الوليمة ، فإنه لاحد لأقلها ، وإنما ذلك على حسب الوجود

ولعل ذلك كان أقل ما رآه صلى الله عليه وسلم في حال عبد الرحمن بن عوف وفي مثل ذلك الوقت ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۴۵)

۱۰ چنانچہ فرماتے ہیں: "لو هبنا للتكثير وكان عبد الرحمن قد تمول ، فصهر أن يأمره بذلك ، وكان ذلك للإشارة

إلى أنه لا إسراف فيه - الكوكب الدرّي (ج ۲ ص ۲۱) ۱۲ مرتب

۱۱ الحدیث لم يروه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قال الشيخ محمد غوث عبد الباقي -

ترمذی (ج ۳ ص ۴۰۳، رقم ۱۰۹۷) - البیہ سنن ابی داؤد میں ایک روایت اس طرح مروی ہے: «حدثنا محمد بن المثنیٰ

قال ناعفان بن مسلم قال : حدثنا همام قال : ناقتادة عن الحسن عن عبد الله بن عثمان الشافعي عن رجل أعور من

لثقيف كان يقال له معروف ، أي يشني عليه خير ، إن لم يكن اسمه زهير بن عثمان فلا أدري ما اسمه أن النبي صلى الله عليه وسلم

قال : «الوليمة أول يوم حق والثاني معروف واليوم الثالث سمعة ورياء» - (ج ۲ ص ۵۲) كتاب الأطعمة، باب

في كم تستحب الوليمة ۱۲ مرتب

۱۲ شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۳) کتاب الولیمہ، فصل وإذا صنعت الولیمہ

اکثر من يوم جاز - حنفیہ کے مسلک کی تصریح نہ مل سکی، البیہ ملاحی قاری زیر بحث روایت کو ذکر کر کے فرماتے

ہیں: « وفيه رد صريح على أصحاب مالك رحمه الله تعالى حيث قالوا باستحباب سبعة أيام لذلك »

مرقاۃ (ج ۶ ص ۲۵۹) نکاح باب الولیمہ - جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ و حنابلہ کے

مطابق ہے - نیز دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۱ ص ۱۳) باب جواز الولیمہ إلى أيام إن لم يكن فخرًا -

۱۳ ان کے منفع کی تصریح خود امام ترمذی نے کر دی ہے ۲۱۲

کے ضعف کی تلافی ہو جاتی ہے جو حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ذکر کی ہیں۔

البتہ مالکیہ ولیمہ کے سات دن تک استقباب کے قائل ہیں، یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے سات دن تک دعوت ولیمہ کی۔  
لیکن جمہور کے نزدیک یہ واقعات اس صورت پر محمول ہیں جبکہ ہر روز کے مدعوین حیدر آباد ہوئے،  
نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بعض صحابہ کا اجتہاد ہو جو روایت کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی إجابة الداعی

عن ابن عمرؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أتوا الدعوة إذا دعيت»  
جمہور کے نزدیک دعوت ولیمہ کو قبول کرنا واجب اور دوسری دعوتوں میں اجابت داعی سنون مستحب ہے۔

۱۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) باب حق إجابة الوليمة، چنانچہ حافظ فرماتے ہیں: «وهذه الأحاديث وإن كان كل منها لا يخلو عن مقال فمجموعها يدل على أن للحديث أصلاً» ۱۲ مرتب

۲۔ مالکیہ کے مسلک کا حوالہ مرقاة کی نسبت سے پیچھے ذکر ہو چکا ہے، نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) ۱۲ م

۳۔ مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے: «حدثنا أبو أسامة عن هشام عن حفصة قالت: لما

تزوج أبي سيرين دعا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعة أيام فلما كان يوم الثلاثاء دعاهم و

دعا أبي بن كعب وزيد بن ثابت الخ (ج ۲ ص ۳۳۳) من كان يقول يطعم في العرس والختان -

نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۲۶۱) باب أيام الوليمة ۱۲ مرتب

۴۔ قال الحافظ: وقال العمري: إننا نكره إذا كان المدعو في الثالث هو المدعو في الأول، وكذا صورة

الرواية، واستبعد بعض المتأخرين وليس ببعيد، لأن إطلاق كونه رياءً وسمعة يشعر

بأن ذلك صنع للمباهاة، وإذا كثرت الناس فدعا في كل يوم فرقة لم يكن في ذلك مباحاة

غالباً۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) ۱۲ م

۵۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۴۴۴) باب حق إجابة الوليمة والدعوة الخ

و مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۶۲) باب الأمر بإجابة الداعي ۱۲ م

۶۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) باب حق إجابة الوليمة۔ اس مسئلہ میں ائمہ کے اقوال کی مزید تفصیل کے لئے اسی

کتاب کا ص ۲۴۲ ملاحظہ ہو ۱۲ م

مشائخ حنفیہ کا اس بارے میں اختلاف ہے، راجح یہ ہے کہ دعوتِ لیم میں جانا سنت مؤکدہ ہے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فیمن یجئ الی الولیمة بغیر دعوة

عنہ <sup>۱</sup> ابی مسعود قال: جاء رجل..... إنه سبعا رجل لم یکن معنہ

دعوتنا فإن أذنت له دخل، قال: فقد أذنا له فلیدخل، اس سے معلوم ہوا کہ کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں الا یہ کہ داعی سے اجازت لے لی جائے۔

لیکن اس پر حضرت جابرؓ کے اس واقعے سے اشکال ہوتا ہے جو غزوۂ احزاب کے موقع پر پیش آیا تھا، نیز حضرت ابو طلحہؓ کے ساتھ بھی ایک ایسا ہی واقعہ مروی ہے، ان دونوں واقعات میں آپؐ دعوت میں غیر مدعوین کی ایک بڑی تعداد کو اپنے ساتھ لے گئے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس مقام پر یہ یقین ہو کہ داعی کو تکلیف یا تنگدلی نہ ہوگی وہاں ایسا کرنا جائز ہے، ان واقعات میں بھی ایسا ہی تھا، اس کے علاوہ ان دونوں مواقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر اس حجرہ کا مظاہرہ بھی تھا جس کے تحت کھانا کثیر ہو گیا تھا، ظاہر ہے کہ کھانے کو معجزۂ

لہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: وفي الاختيار وليمة العرس سنة قديمة إن لم يجبها أثم، لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يجب الدعوة فقد عصي الله ورسوله، فإن كان صائماً أجاب ودعا، وإن لم يكن صائماً أكل ودعا وإن لم يأكل ولم يجب أثم وجفا، لأنه استهزاء بالمضيف، وقال عليه الصلاة والسلام: لودعيت إلى كراع لأجبت اه ومقتضاه أنها سنة مؤكدة بخلاف غيرها، وصرح شراح الهداية بأنها قريبة من الواجب، وفي التاترخانية عن السباع: لودعي إلى دعوة فالواجب الإجابة إن لم يكن هناك معصية ولا بدعة، والامتناع أسلم في زماننا، إلا إذا علم يقيناً أن لا بدعة ولا معصية اه والظاهر حمله على غير الوليمة لما مر ويأتي، تأمل - رد المحتار (ج ۵ ص ۲۴۵)

کتاب المحظر والإباحة تحت قوله دعى إلى وليمة الخ قيل فصل في اللبس ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص ۸۱) الأطلعة، باب الرجل يتكلف الطعام لإخوانه

ومسلم فی صحیحه (ج ۲ ص ۱۴۱) أشربه، باب ما يفعل الضيف إذا تبعه غیر من دعاه صاحب الطعام ۱۲ م

۳ دونوں واقعات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۴۹ و ۱۵۰) باب جواز استتباع غیرہ إلى دار من یثوق



بڑھا کر غیر مدعوین کو بیجانے میں داعی کو کسی پریشانی کا خطرہ نہ تھا اس لئے اس قسم کے واقعات حدیث  
باب کے معارض نہیں۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء «لأنکاح الإبوی»

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ یہاں دو اختلافی مسئلے الگ الگ ہیں لیکن ان کے درمیان اکثر خلط اور اشتباہ  
واقع ہو جاتا ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یعنی عورت اپنا نکاح  
خود کر سکتی ہے یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اولیاء نکاح کو کن عورتوں پر ولایت اجبار حاصل ہے؟ واضح رہے  
کہ یہاں صنف پہلا مسئلہ زیر بحث ہے، دوسرے مسئلہ کے لئے امام ترمذی نے آگے مستقل باب قائم  
کیا ہے، یعنی «باب ماجاء فی استقار البکر والشیب» یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ  
اسی کے تحت زیر بحث آئیگا۔

## حکم النکاح بعبارۃ النساء | پہلے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک عبارت

نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا بلکہ ولی کی تعبیر ضروری ہے اور اس میں صغیرہ، کبیرہ، باکرہ اور  
شیبہ عاقلہ اور مجنونہ سب برابر ہیں۔

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد  
ہو جاتا ہے، بشرطیکہ عورت آزاد اور عاقلہ بالغہ ہو، البتہ ولی کا ہونا مندوب و مستحب ہے۔

۱۔ پھر جس روایت میں حضرات شیخین کو اپنے ساتھ بیجانے کا ذکر ہے وہ بھی ضعیف کے ساتھ بے تکلفی اور

اعتماد پر مبنی ہے، لہذا کوئی اشکال نہیں۔ اس واقعہ کے لئے بھی دیکھئے مسلم (ج ۲ ص ۱۲۷) ۱۲ م

۲۔ مالکیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵۷) نکاح، الباب الثانی، الفصل الاول، شافعیہ

کے مسلک کے لئے دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۱۲۱) باب ما یصح به النکاح۔ سنابلہ اور امام

اسحق کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۴۴) نکاح، مسأله قال: «لأنکاح الإبوی» علامہ ابن حزم

کے مسلک کے لئے دیکھئے المحلی (ج ۹ ص ۲۵۵) مسأله ۱۸۱ - ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۳) باب فی الأولیاء والأکفاء امام ابوحنیفہ سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس مسئلہ میں حنفیہ کو بہت زیادہ فشانہ ملامت بنایا گیا ہے اس لئے کہ اس میں امام ابوحنیفہ متفرد ہیں، بلکہ اس مسئلہ میں بہت سے وہ فقہاء بھی ان کا ساتھ چھوڑ گئے ہیں جن کا مذہب عموماً امام ابوحنیفہ کے مطابق ہوا کرتا ہے مثلاً ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، عبد اللہ بن المبارک وغیرہ۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہ کا مسلک متفرد ہونے کے باوجود نہایت مضبوط، قوی اور رائج ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں: ایک وہی جو تقریر میں مذکور ہے یعنی علی الاطلاق جواز نکاح۔ کفو میں ہو، یا غیر کفو میں۔ البتہ بلا دلی خلاف مستحب ہے، یہی روایت ظاہر الروایہ ہے، دوسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے، یعنی اگر اس عورت نے نکاح کفو میں کیا ہے تو درست، اگر غیر کفو میں کیا ہے تو درست نہیں (واختار بعض المتأخرین الفتویٰ بهذه الروایۃ لفساد الزمان، تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۱) باب الأولیاء والأکفاء)

امام ابو یوسف سے اس مسئلہ میں تین روایتیں منقول ہیں: ان کی پہلی روایت جہور کے مطابق تھی، یعنی بلا دلی مطلقاً عدم جواز۔ بعد میں انہوں نے امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی عدم جواز فی غیر کفو، آخر میں انہوں نے امام صاحب کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی مطلقاً جواز جو ظاہر الروایت ہے۔ امام محمد کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت یہ کہ نکاح بغیر ولی کی اجازت پر موقوف ہے، خواہ نکاح کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ اگر کفو میں اور ولی اجازت نہ دے تو قاضی کو چاہئے کہ تجدید عقد کر دے اور ولی کی بات کی طرف توجہ نہ دے۔ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ حاصل یہ کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اس پر اتفاق ہے کہ عبارت مکلفہ سے نکاح منعقد ہر جائزاً خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں

تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۵۷) باب الأولیاء والأکفاء اور المبسوط للسرخسی (ج ۵

ص ۱) باب النکاح بغیر ولی - مرتب عفی عنہ

کے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۴۷) فصل وأما ولاية النکاح والاستحباب ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷۱ م صرح بہ الشرح مذکور فی الباب ۱۲ م

جمہور کا استدلال حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث باب: ”لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ“ اور حضرت عائشہؓ کی روایت باب: ”أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ“ سے ہے۔

یہ دونوں حدیثیں بھی سنداً مشکوٰۃ فیہ میں کما سیاتی۔

۱۷ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۸۷) باب في الولي، وابن ماجه في سننه (ص ۱۳۵) باب لا نكاح إلا بولي ۱۲ م

۱۸ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۳۵) ۱۲ م

۱۹ جمہور نے مذکورہ دو حدیثوں کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے، چند اہم دلائل کا خلاصہ جوابات کے ساتھ درج ذیل ہے:

(۱) فرمان باری تعالیٰ ”وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ“ (سورہ نور آیت ۳۲) اس میں اولیاء کو خطاب ہے، یعنی ”زوجوا من لا زوج له منكم“ معلوم ہوا کہ عورتوں کو خود اپنے نکاح کا حق حاصل نہیں، یہ ذمہ داری اولیاء کی ہے، اسی لئے انکاح کے لئے ان کو خطاب ہے۔

اس آیت سے علامہ قرطبی مالکیؒ نے اپنی تفسیر (ج ۱۲ ص ۲۳۹) میں نیز دو سرے محققین نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ”ایامی“ ایتم کی جمع ہے اور ”ایتم“ ”من لا زوج له“ کو کہا جاتا ہے، خواہ مرد ہو یا عورت جیسا کہ خود علامہ قرطبیؒ نے بھی اس کی وضاحت کی ہے، اس کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مرد و عورت دونوں کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ وہ بلا واسطہ ولی نکاح کا اقدام نہ کریں، رہی یہ بات کہ اگر کوئی بلا واسطہ ولی نکاح کرے تو اس کا حکم ہو گا اس سے یہ آیت سکت ہے، پھر جب ”ایامی“ کے مصداق میں بالغ مرد و عورت دونوں داخل ہیں اور بالغ لڑکوں کا نکاح بلا واسطہ ولی بالاتفاق درست ہو جاتا ہے اور کوئی اسے باطل نہیں کہتا اسی طرح ظاہر یہی ہے کہ اگر بالغ لڑکی اپنا نکاح خود کر لے تو وہ بھی درست ہو جائیگا، البتہ خلاف سنت کام کرنے پر ملامت کے دونوں مستحق ہوں گے، بالخصوص لڑکی۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ نے معارف القرآن (ج ۶ ص ۱۸۷) میں یہی جواب اختیار کیا ہے۔

(۲) فرمان باری تعالیٰ: ”وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُوْمِنُوا“ (سورہ بقرہ آیت ۲۲۱) اس آیت سے بھی علامہ قرطبیؒ نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے کہ اس میں خطاب اولیاء کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

لیکن اس کا جواب بھی یہی ہے کہ نکاح کا مسنون و مستحب طریقہ خفیہ کے نزدیک (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



## دلائل احناف | جمہور کے دلائل کے مقابلہ میں حنفیہ کے پاس دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ

موجود ہے، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے :

① قرآن کریم میں اولیاء کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد ہے : «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ»

اس آیت سے دو طرح حنفیہ کے مسلک پر استدلال ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ اس میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عبارتِ نسائے منعقد ہو جاتا ہے، دوسرے اس میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلفہ عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، اس میں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بھی یہی ہے کہ اولیاء نکاح کرائیں، اسی متحب طریقہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے خطاب اولیاء کو ہے، اس میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ عاقل بالغہ اپنا نکاح خود کر لے تو اس کا نکاح منعقد نہ ہوگا۔ اس کے ایک اور جواب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۱۲)

(۳) فرمان باری تعالیٰ : «فَأَنْكِحُوا هُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ» (سورۃ نساء آیت ۲۵) اس آیت سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال کیا گیا ہے کہ اس میں بھی خطاب مردوں کو کیا گیا ہے ولو کان النکاح إلی النساء لذكرهن۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کی نسبت عورت کی طرف دوسری آیات ثابت ہے جن کا ذکر اصل تقریر میں حنفیہ کے دلائل کے تحت آ رہا ہے، اس کے علاوہ مذکورہ آیت سے تو حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے لَأَنْ فِيهَا دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ الْمَرْأَةَ أَنْ تَزُوجَ نَفْسَهَا، لَأَنْ قَوْلَهُ : «أَهْلِهِنَّ» المراد به الموالی، أَعْمَ مِنْ أَنْ يَكُونَ ذَكَرًا أَوْ أُنْثَى، كما في أحكام القرآن للتهانوی (ج ۲ ص ۲۳۹)

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے : «قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها» (مش ۱۳۵، باب لا نکاح إلا بولي) اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں جمیل بن الحسین العتکی ایک مستکلم فیہ راوی ہیں، اگر ان کے ثقہ ہونے کے تول کو بھی اختیار کیا جائے تب بھی یہ روایت نکاح بلا تینہ اور نکاح فی غیر کفو پر محمول ہو سکتی ہے، كما أشار إليه القاری فی المرقاة (ج ۶ ص ۲) قبیل باب إعلان النکاح ۱۲ مرتب عفا شرعہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۵ اور جب طلاق دی تم نے عورتوں کو پھر پورا کر چکیں اپنی عدت کو تو اب نہ روکو ان کو اس سے کہ نکاح کریں اپنے شوہروں سے۔ سورۃ بقرہ، آیت ۲۳۲ ۱۲ م

پہلا استدلال اشارۃ النص سے اور دوسرا استدلال عبارة النص سے۔

لیکن اس پر شافعیہ کی جانب سے یہ اعتراف ہوتا ہے کہ یہ آیت تو ہمارے مسلک کی دلیل ہے اس لئے کہ نہی تو اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ اولیاء کو منع نکاح پر قدرت ہو اور اگر یہ مان لیا جائے کہ نکاح بغیر ولی کے منع ہو سکتا ہے تو پھر اولیاء کو منع کرنے کی قدرت ہی نہ رہی، اور اس صورت میں نہی بے فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قانونی اور شرعی رکاوٹ مراد نہیں بلکہ اخلاقی اور معاشرتی دباؤ مراد ہے جو عورتوں کے حق میں عموماً موثر ہوتا ہے، چنانچہ یہ آیت حضرت محفل بن یسار کے واقعہ میں نازل ہوئی جو اپنی بہن کو سابق شوہر سے نکاح کرنے سے روک رہے تھے۔ آیت کا یہ مفہوم ”یَنْكحَنَّ“ میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کرنے سے مؤکد ہو جاتا ہے۔

(۲) فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ جس کا مطلب یہ ہے کہ عدت گزرنے کے بعد عورتیں نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں اور ”فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ“ کے الفاظ صراحتاً بتا رہے ہیں کہ نکاح عورت کا فعل ہے اور اس کی عبارت سے نکاح منع ہو جاتا ہے۔

(۳) فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ أَنْ يَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهَا“ اس میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اشارۃ النص کے طور پر عبارتِ نسائہ سے نکاح کے منع ہونے کی دلیل ہے۔

۱۔ چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں: ”هذه أُبين آية في كتاب الله تعالى تدل على أن النكاح لا يجوز بغير ولي لأنه نهى الولي عن المنع، وإنما يتحقق المنع منه إذا كان الممنوع في يده - كذا في البسيط للسرْحسي (ج ۵ ص ۵) باب النكاح بغیر ولی ۱۲

۲۔ اس آیت سے حنفیہ کے استدلال کے بارے میں بحث کے لئے دیکھئے احکام القرآن (ج ۱ ص ۱۲۸)، باب النکاح بغیر ولی (فیہ نفیس ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۵۸) ۱۲

۴۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۴، پ ۱۲

۵۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳، پ ۱۲

(۴) مؤطا امام مالک میں حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں : ” ولدت سبعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بنصف شهر فخطبها رجلان ، أحدهما شاب والآخر كهمل ، فحطت إلى الشاب ، فقال الكهمل : لم تحلی بعد وكان أهلها غيبا ورجا إذا جاء أهلها أن يؤثروه بها فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك ، فقال : قد حلت فانكحي من شئت “

(۵) مؤطا امام مالک اور بخاری میں روایت ہے کہ ایک عورت نے اپنے نفس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر پیش کیا، آپ نے سکوت فرمایا اور ایک صحابی کی درخواست پر ان سے نکاح کر دیا، اس واقعہ میں عورت کا کوئی ولی موجود نہ تھا۔

(۶) طحاوی میں حضرت ام سلمہ سے مروی ہے : ” قالت : دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاة أبي سلمة فخطبني إلى نفسي ، فقلت : يا رسول الله ! إنه ليس أحد من أوليائي شاهدا ، فقال : إنه ليس منهم شاهد ولا غائب يكره ذلك ، قالت : قم يا عمر (ابن أبي سلمة) فزوج النبي صلى الله عليه وسلم فتزوجها “۔ یہ نکاح بھی بغیر ولی ہوا، کیونکہ حضرت عمر بن ابی سلمہ نابالغ تھے اس لئے ان کا نکاح کرنا شرعاً معتبر نہیں لہذا ان کو نکاح کے لئے کہنا محض مزاح تھا، اور یہ کہنا کہ یہ نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولایت عامہ کے تحت ہوا، بعید ہے کیونکہ ولایت عامہ کو اس موقع پر استعمال کیا جاتا ہے جبکہ نسبی اولیاء زندہ نہ ہوں۔

(۷) صحاح کی معروف روایت ہے : ” عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم

له كتاب الطلاق، عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً - نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۷۷)

طلاق، باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، ۱۲ م

۱۷ (ص ۲۶۹ و ۲۷۱) ما جاء في الصداق والجباء ۱۲ م

۱۸ (ج ۲ ص ۶۷) باب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح ۱۲ م

۱۹ طحاوی (ج ۲ ص ۷۷) باب النكاح بغیر ولی عصبی، نیز دیکھئے نسائی (ج ۲ ص ۷۷) إنكاح

الابن أمه ۱۲ م

۲۰ چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں : ” وهو يومئذ طفل صغير غير بالغ “ طحاوی (ج ۲ ص ۷۷) ۱۲ م



قال: الأئمة أحق بنفسها من وليه، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها» «إتم»  
 کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ لفظ باکرہ اور ثقیبہ دونوں کو شامل ہے اور  
 امام شافعی کے نزدیک اس سے مراد صرف ثقیبہ ہے۔ اگر علی سبیل التنزل امام شافعی کی تفسیر کو اختیار  
 کر لیا جائے اور اس سے صرف ثقیبہ مراد لی جائے تب بھی زیر بحث مسئلہ میں اس سے حنفیہ کا استدلال  
 درست ہے، کیونکہ کم از کم ثقیبہ کے بارے میں اس سے یہ ثابت ہوا کہ وہ اپنے نکاح کی ولی سے زیادہ  
 حقدار ہے۔

⑧ طحاویؒ میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبد الرحمن بن  
 ابی بکر کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کر دیا تھا، یہ نکاح بھی  
 بغیر ولی تھا۔

⑨ کنز العمال میں روایت ہے کہ حضرت علیؓ بغیر ولی کے نکاح کرنے سے تاکید  
 منع فرمایا کرتے تھے لیکن اگر کوئی ایسا نکاح ہو جاتا تو اسے نافذ قرار دیتے تھے۔

۱۔ أخرجه مسلم واللفظ له (ج ۱ ص ۴۵۱) باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، والنسائي (ج ۲ ص ۷۴)  
 استئذان البكر في نفسها، وأبو داود (ج ۱ ص ۲۸۶) باب في الثيب والترمذي (ج ۱ ص ۱۶۴) باب ما جاء في إstimار البكر  
 والثيب، وانظر الموطأ (ص ۴۹) باب استئذان البكر والأئمة في أنفسهما - ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: قال العلماء: الأئمة هنا الثيب الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۵) ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۶) باب النكاح بغیر ولی عصبہ - ۱۲ م

۴۔ چنانچہ علامہ شعبیؒ فرماتے ہیں: «ما كان أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أشد في النكاح بغیر

ولی من علی بن ابی طالب حتی كان يضرب فيه - كنز العمال (ج ۱ ص ۵۳۱ رقم ۴۵۴۴) الأولیاء ۱۲ مرتب

۵۔ عن الحكم قال: كان علی إذا رفع إليه رجل تزوج امرأة بغیر ولی فدخل بها أمضاها - كنز

(ج ۱ ص ۵۳۲، رقم ۴۵۴۴) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۳۲) من أخباره بغیر

ولی ولم یفرق -

عن أبي قیس الأزدي عن حدثه أن امرأة زوجها أمها برضاها فرفع ذلك إلى علی،

فقال: أليس قد دخل بها؟ فالنكاح جائز» (كنز ج ۱ ص ۵۳۱، رقم ۴۵۴۴)

عن أبي القیس الأزدي عن أخيرة عن علی أنه أجاز نكاح امرأة زوجها أمها برضاها - كنز

(ج ۱ ص ۵۳۲، رقم ۴۵۴۴) ۱۲ مرتب

(۱) « عن سعيد بن المسيب قال : قال عمرو بن الخطاب : لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها أو ذی الرأی من أهلها أو السلطان » اس طرح انہوں نے نکاح بغیر ولی کی اجازت دیدی، بشرطیکہ ذی رائے اقارب کی اجازت سے ہو اگرچہ وہ غیرولی ہوں۔  
تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

جہاں تک حضرت ابو موسیٰ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی احادیثِ باب کا تعلق ہے ان کا بعض حنفیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں سنداً ضعیف ہیں، حضرت ابو موسیٰ کی حدیث اضطراب کی بناء پر ضعیف ہے اور حضرت عائشہ کی روایت اس بناء پر کہ وہ « ابن جریر عن سلیمان بن موسیٰ عن الزہری » کے طریق سے مروی ہے اور خود ابن جریر

سے کنز العمال (ج ۱۶ صفحہ ۵۳، رقم ۳۵۷۲) الا ولیاء ۲۱۲  
نے چنانچہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں : وحديث أبي موسى فيه اختلاف « اضطراب کی تفصیل یہ ہے کہ یہ کئی طرق سے مروی ہے :

(۱) اس کو اسرائیل، شریک بن عبد اللہ، ابو عوانہ، زہیر بن معاویہ اور قیس بن الربیع « أبو اسحق بن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۲) اسباط بن محمد اور زید بن جباب اس کو یونس بن ابی اسحاق عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔ نیز ابو عبیدہ الحدادی بھی اسی طریق سے روایت کرتے ہیں، یعنی ابو اسحاق کے واسطے کے بغیر

(۳) یونس بن اسحاق اس کو ابو اسحاق کے واسطے کے ساتھ بھی عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔

(۴) شعبہ اور سفیان ثوری اس کو « ابو اسحاق عن ابی بردہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم » کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۵) بعض اصحاب سفیان نے اس کو عن سفیان عن ابی اسحاق عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ کے طریق سے نقل کیا ہے، لیکن اس پر

امام ترمذی نے « ولا یصح » کا حکم لگایا ہے اس لئے ان کی وہی روایت راجح ہے جو شعبہ کے موافق ہے۔

اس تفصیل سے کئی وجوہ سے — اس کا اضطراب واضح ہے، چنانچہ ملا علی قاری اس کے بارے میں فرماتا

ہیں : « فإنه ضعيف مضطرب في إسناده وفي وصله وانقطاعه وإرساله » مرقاة المفاتیح (ج ۶ صفحہ ۲)

باب الولی فی النکاح واستیذان المرأة - الفصل الثانی - ۱۲ مرتب غفر عنہ

فرماتے ہیں » شَمَّ لَقِيتَ الزَّهْرَى فَسَأَلْتَهُ فَأَنْكَرَهُ، كَمَا نَقَلَ التِّرْمِذِيُّ فِي الْبَابِ ۱۰  
لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان اعتراضات کی وجہ سے ان حدیثوں کو بالکلیہ رد نہیں کیا جاسکتا  
جہاں تک حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث کے اضطراب کا تعلق ہے سو امام ترمذیؒ نے متعدد طرق  
میں سے اسرائیل بن یونسؒ کے طریق کو راجح قرار دیا ہے ۱۱، اس طرح اضطراب رفع ہو جاتا  
ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت پر ابن جریرؒ کے جس مقولہ کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے اس  
کے جواب میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابن جریرؒ کا یہ جملہ سوائے اسماعیل بن ابراہیم کے کوئی  
اور روایت نہیں کرتا اور اسماعیل بن ابراہیم کا سماع ابن جریرؒ سے درست نہیں۔ چنانچہ  
یحییٰ بن معینؒ نے ابن جریرؒ سے ان کی روایات کو ضعیف قرار دیا ہے، لہذا ان کے مقولہ کی  
بنیاد پر حدیث باب کو ضعیف کہنا مشکل ہے۔

لہذا ان روایات کا احناف کی جانب سے صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ اس صورت پر  
محمول ہیں جبکہ عورت نے ولی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر لیا ہو اور حسن بن زیاد کی روایت کے  
مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اسی روایت پر فتویٰ بھی  
ہے ۱۲۔

۱۱ نیز امام طحاویؒ نے بھی اس کو حضرت عائشہؓ کی روایت کے جواب کے طور پر نقل کیا ہے۔ دیکھئے طحاوی (ج ۲  
ص ۶)

۱۲ اس مقام پر امام ترمذیؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ شعبہ اور سفیان ثوریؒ تمام روادے کے مقابلہ  
میں » احفظ « اور » اثبت « ہیں لیکن ان کے مقابلہ میں اسرائیل وغیرہ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ ان روادے  
نے یہ روایت ابواسحاقؒ سے متفرق اوقات میں سنی سب ہی اسے » ابو بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔ جبکہ شعبہ اور سفیانؒ نے ابواسحاقؒ سے یہ روایت ایک مجلس میں سنی ہے، جس کی  
دلیل یہ ہے کہ شعبہ کہتے ہیں : » سمعت سفیان الثوری یسأل أبا إسحاق أسمع أبا بردة يقول :  
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا نکاح إلا بولی ، فقال : نعم ! «۔ نیز اسرائیل ابواسحاق  
سے روایت کرتے ہیں زیادہ معتمد علیہ ہیں، چنانچہ عبد الرحمن بن مہدی فرماتے ہیں : » ما فاتی من حدیث  
الثوری عن ابی إسحاق الذی فاتی ، إلا لما أتت به علی اسرائیل ، لأنه کان یاتی به  
أتمّ - مرتب

۱۳ حوالہ پیچھے حاشیہ میں گزر چکا ہے ۱۲ م



یا پھر "لأنکاح الإبولی" میں نفی سے نفی کمال مراد ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں "فَنکاحُہا باطل" کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ اس روایت میں "نکحت نفسها بغیر اذن ولیہا" کے الفاظ آئے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اجازت لے لی تو عورت کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا تو جیہات اگرچہ غیر متبادر ہیں لیکن تحریر کردہ دس دلائل کی موجودگی میں ان کے بغیر چارہ نہیں اور اس باب کی دونوں روایتوں کو ان کے مطابق بنانا ناگزیر ہے، خاص طور سے اس لئے بھی کہ حضرت عائشہؓ جو اس باب کی دوسری حدیث کی راوی ہیں وہ خود نکاح بغیر ولی کے جواز کی قائل ہیں، کما مر عن الطحاوی۔ نیز امام زہریؒ جو خود بھی حضرت عائشہؓ والی روایت کے راوی ہیں ان کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ والتَّحِیَّانَ اعْلَم

## باب ماجاء لانکاح الابیئنة

عن ابن عباسؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : « البغایا اللاتی ینکحن أنفسهن

لہ وقد زین بعض اهل العلم هذا التأویل وقال : إنما یتأتی ذلك فی العبادات والقرب التي لها جہتان فی الجواز من ناقص وكامل ، وأما المعاملات التي لها جهة واحدة فان النفي یوجب فیها الفساد ، أو كلاماً هذا معناه ، قلت : إن هذا القائل قصد بنی الكمال ارتهان العقد بما عسی أن ینقصه بعد الإبرام من اعتراض الولی فیما له فیہ حق الاعتراض ، فإذا عقد برضاه استغنی منه هذه النقیصة وهذا كلام صحیح اه كذا فی التعلیق الصبیح (ج ۲ ص ۷۷ و ص ۷۸) باب الولی فی النکاح الجزء الفصل الثاني - ۱۲ مرتب

لہ باری تعالیٰ کے فرمان : « رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا (سورة آل عمران آیت ۱۹) میں لفظ "باطل" اسی معنی میں آیا ہے۔ نیز "فَنکاحُہا باطل" کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ایسا نکاح ناپائیدار ہوتا ہے (کہ عدم کفارت اور مہرشل سے کمی کی صورت میں ولی کے مطالبہ پر ختم کیا جاسکتا ہے) لفظ "باطل" فانی اور ناپائیدار کے معنی میں بئید کے شعر میں بھی آیا ہے ع  
ألا کَلْ شئٍ ما خلا الله باطل - اُمی فانِ وزائل ۱۲ مرتب

لہ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳) من أجازہ بغیر ولی ولم یفرق) میں معمر سے مروی ہے قال سألت الزہری عن امرأة تزوج بغیر ولی فقال : إن کان کفوًا جاز « ۱۲

لہ الحدیث لم یخرجه أحد من اصحاب الکتب الستة سوى الترمذی ، قال الشیخ محمد قواد عبد الباقي - ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۰ ، رقم ۱۱۰۳) ۱۲

اس حدیث کی بناء پر چہرہ پر کا مسلک یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح منعقد نہیں ہوتا، البتہ امام مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ صرف اعلان کو کافی سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے۔

امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ کے مذہب کی تشریح اس طرح کی ہے کہ وہ بیک وقت دو گواہوں کی موجودگی کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اگر یکے بعد دیگرے دو گواہوں کے سامنے نکاح ہو جائے تو بھی ان کے نزدیک درست ہے۔

پھر یہاں حنفیہ کے اصول پر ایک مشہور شکال ہے کہ آیت قرآنی "فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ" میں بیٹہ کا کوئی ذکر نہیں، لہذا خبر واحد کی بناء پر اس پر کیسے زیادتی کی جاسکتی ہے؟ فخر الاسلام بزدویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اشراطِ بیٹہ کی حدیث مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی درست ہے۔

۱۰ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۵۲) نکاح، فصل ومنها الشهادة - علامہ کاسانی اس مقام پر امام مالکؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وقال مالك: ليست (الشهادة) بشرط وإنما الشرط هو الاعلان حتى لو عقد النكاح وشرط الإعلان جاز وإن لم يحضره شهود، ولو حضرته شهود وشرط عليهم الكتمان لم يجز"۔ ۱۲ مرتب

۱۱ جبکہ امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ زنا سزا ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح علانیہ ہو تاکہ دونوں میں امتیاز ہو جائے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سزا نکاح کی ممانعت ثابت ہے، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح السر" مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۸۵) باب نكاح السر بحوالہ معجم طبرانی اوسط - نیز ترمذی (ج ۱ ص ۱۶۱) ما جاء في إعلان النكاح میں بھی روایت گزر چکی ہے اعلنوا هذا النكاح الخ۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب کے علاوہ وہ روایات ہیں جن میں گواہوں کو نکاح کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۸۵ تا ۲۸۸) باب ما جاء في الولی والشهود۔

جہاں تک "نہی عن نكاح السر" والی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح السر کا مصداق وہ نکاح ہے جس میں گواہ موجود نہ ہوں، اور جس نکاح میں گواہ موجود ہوں وہ نکاح علانیہ ہے، نہ کہ نکاح سر، "إذ السر إذا جاوز اثنين خرج من ان يكون سراً قال الشاعر:

وسترك ما كان عند امرئ      وسر الثلاث غير الخفي

کما فی البدائع للکاسانی (ج ۳ ص ۲۸۵) ۱۲ مرتب غفر

لیکن شیخ ابن ہمامؒ نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے ابن حبانؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس باب میں سوائے حضرت عائشہؓ کی ایک مرفوع حدیث کے جوہ لا نکاح إلا بولت وشاہدی عدل کے الفاظ ساتھ مروی ہے کوئی اور حدیث صحیح نہیں۔

خود شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا ایک باب یہ ذکر کیا ہے کہ «فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» عام مختص منہ البعض ہے اس لئے کہ اس کے عموم سے محرمات کی تخصیص خود کتاب السنن میں ہو چکی ہے لہذا اب خبر واحد سے اس میں مزید تخصیص کیجا سکتی ہے۔

### نکاح کا نصاب شہادت

وقال بعض أهل العلم: يجوز شهادة رجل وامرأتين في النكاح - یہ حنفیہ کا مسلک ہے یعنی نکاح جس طرح دو مردوں کی شہادت سے منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی ہو جاتا ہے، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے اور عورتوں کی گواہی اس باب میں معتبر نہیں۔

امام شافعیؒ کا استدلال «شاہدی عدل» والی روایت سے ہے کہ اس میں مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لیکن اس استدلال کا ضعف محتاج بیان نہیں اس لئے کہ عرفاً «شاہدین» کے مفہوم میں وہ تمام لوگ آجاتے ہیں جو نصاب شہادت کو پورا کرتے ہوں اور نصاب شہادت بنص قرآنی یہ ہے «وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا

بلہ دیکھئے موارد الظمان إلی ذوائد ابن حبان (ص ۳۰۵، رقم ۱۲۴۷) باب ما جاء فی الولی والشموی نیز دیکھئے الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان (ج ۶ ص ۱۵۲، رقم ۲۰۶۳) ذکر نفی إجازة عقد النکاح بغير ولی وشاہدی عدل، باب الولی ۱۲ مرتب

۱۲ یعنی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الآية (سورۃ نساء، آیت ۲۳ پ) سے ۲۱۲

۱۳ کما فی فتح القدير (ج ۳ ص ۱۱۱) کتاب النکاح ۱۲

۱۴ کما فی الھدایة مع فتح القدير (ج ۳ ص ۱۱۱) نکاح و (ج ۶ ص ۱۵۲) کتاب الشہادات ۱۲  
۱۵ کما نقلہ الترمذی فی الباب، جبکہ المغنی (ج ۶ ص ۴۵)، فصل ولا ینعقد بشہادة رجل وامرأتین سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کی اصل روایت شافعیہ کے مطابق ہے۔ ابن قدامہ نے امام احمدؒ کی ایک روایت کے

حنفیہ کے مطابق ہونے کا امکان بھی ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

۱۶ المغنی (ج ۶ ص ۴۵) ۱۲



رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَأَمْرَاتَانِ<sup>۱</sup> وَاللّٰهُ اَعْلَمُ

## باب ماجاء في خطبة النكاح

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : عَلَّمَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّشْهَدَ ....  
وَيَقْرَأُ ثَلَاثَ آيَاتٍ «

- ① وَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ<sup>۲</sup>
- ② يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا<sup>۳</sup>
- ③ اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا<sup>۴</sup>

ان تین آیات میں سے کسی میں بھی نكاح کا مقصود ا ذکر موجود نہیں، حالانکہ قرآن کریم میں ایسی متعدد آیات موجود ہیں جو نكاح سے متعلق ہیں لیکن انہیں چھوڑ کر مذکورہ تین آیات کو اختیار کیا گیا، اس کی وجہ کہیں صراحت نظر سے نہیں گذری لیکن حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی حکمت یہ بتائی کہ ان تینوں آیات میں تقویٰ کا حکم مشترک ہے اور نكاح ایک ایسا معاملہ ہے کہ اس میں زوجین کے تعلقات کی خوشگواہی اور باہمی حقوق کی ادائیگی بغیر تقویٰ کے ممکن نہیں۔ واللہ اعلم

۱۔ سورہ بقرہ آیت ۲۸۲، پ۔ امام شافعی وغیرہ کا ایک استدلال زہری کی ایک روایت سے ہے  
« قال : مضت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يجوز شهادة النساء في الحدود ولا في النكاح ولا في الطلاق، رواه أبو عبيد في « الأموال » - لیکن اول تو یہ خبر واحد ہے جو کتاب اللہ کا معارفہ نہیں کر سکتی، اس کے علاوہ اس میں انقطاع بھی ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ الحدیث لم يخرجہ من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی، قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۱۳، رقم ۱۱۰۵) ۱۲ م

۳۔ سورۃ آل عمران، آیت ۱۲، پ۔ ۱۲ م

۴۔ سورۃ نساء، آیت ۱، پ۔ ۱۲ م

۵۔ سورۃ احزاب، آیت ۶، پ۔ ۱۲ م

۶۔ الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ مضمون معارف القرآن (ج ۲ ص ۲۷۵) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ م

## باب ماجاء فی استئمار البکر والثیب

اس باب میں ولایتِ اجبار، کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک "ولایتِ اجبار" کا مدار عورت کے باکرہ اور ثیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ پر ولی کو ولایتِ اجبار حاصل ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور ثیبہ پر ولایتِ اجبار نہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اس کے برعکس ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار کا مدار صغیر اور کبر پر ہے۔ لہذا صغیرہ پر ولایتِ اجبار ہے اور کبیرہ پر نہیں خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، گویا صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایتِ اجبار ہے اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایتِ اجبار نہیں اور کبیرہ باکرہ پر شافعیہ کے نزدیک ولایتِ اجبار ہے، ہمارے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیبہ پر ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ حال یہ کہ چار صورتوں میں سے دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی۔ امام شافعیؒ کا استدلال اس باب میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت ہے "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، الْحَدِيثُ وَهُوَ فَرَمَاتُهُمْ فِي كَيْفَانِ "اَيْم" سے مراد ثیبہ ہے کیونکہ باکرہ کا ذکر اس روایت میں آگے مستقلاً آیا ہے یعنی "والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها" اور جب "ايم" سے ثیبہ مراد ہوئی تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا "البكر ليست احق بنفسها من وليها" اور مفہوم مخالف ان کے نزدیک حجت ہے۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث باب "لا تنكح الثيب حتى تستأمر ولا تنكح"

۱۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ط ۲) فصل وأما الذي يرجع إلى المولى عليه، فتح القدير (ج ۳ ص ۱۶۱)

باب الأولياء والأقفاء ۲۱۲

۲۔ یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸۶) باب فی الثیب میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے سنن

ابن ماجہ (ص ۱۳) باب استئمار البکر والثیب ۲۱۲

۳۔ الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ روایت صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۳) کتاب الحیل، باب فی النکاح میں بھی آئی ہے۔

نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۵) باب استیذان الثیب فی النکاح الخ ۱۲ مرتب

البکر حتی تستأذن وإذنها الصموت» اس میں شیبہ اور بکرہ دونوں کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے نرق صرف طریق اجازت میں ہے۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے « أن فتاة دخلت عليها فقالت: إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي خيسته وأنا كارهة، فقالت: اجلسي حتى يأتي النبي صلى الله عليه وسلم، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فأرسل إلى أبيها فدعاها فجعل الأمر إليها فقالت: يا رسول الله! قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن أعلم أ للنساء من الأمر شيء — اور سنن ابن ماجہ میں مکے یہ الفاظ مروی ہیں « فقالت: قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس إلى ما صنع أبي من الأمر شيء »۔ بعض شافعیہ نے اس میں یہ تاویل کی ہے کہ یہ عورت شیبہ تھی لیکن اول تو روایت میں اس پر کوئی دلیل نہیں، دوسرے اس عورت نے یہ کہا کہ میرا مقصد اس مسئلہ کا اعلان تھا کہ آبا کو عورتوں پر ولایت اجبار نہیں، اور اس نے یہ اعلان مطلق الفاظ میں کیا جس میں بکرہ اور شیبہ کی کوئی تفریق نہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی ٹیکہ نہیں فرمائی۔

(۳) سنن ابی داؤد اور سنن ابن ماجہ میں « جریر بن حازم عن أيوب عن عكرمة » کے طریق سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے « أن جارية بكرا أنت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت أن أباهما زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم » یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ صحیح بھی ہے، یحییٰ بن سعید القطان نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور حافظ ابن حجر نے بھی اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے لیکن پھر انہوں نے اس روایت

۱ (ج ۲ ص ۷۷) البکر یزوجها أبوها وهي كارهة ۱۲ م

۲ (ص ۱۳۵ و ۱۳۶) من زوج ابنته وهي كارهة ۱۲ م

۳ (ج ۱ ص ۲۸۵ و ۲۸۶) باب فی البکر یزوجها أبوها ولا یستأمرها ۱۲ م

۴ (ص ۱۳۵) باب من زوج ابنته وهي كارهة ۱۲ م

۵ چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں: « رواه أبو داود باسنادہ علی شرط الصحیحین وقال أبو داود: والصحیح

مرسل وقال أبو حاتم: رفعه خطأ، وقال ابن حزم: صحیح فی غایة الصحة ولا معارض له وابن القطان

صححه عمدة القاری (ج ۲ ص ۱۳۵) باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحها مردود ۱۲ مرتب

۶ چنانچہ فرماتے ہیں « رجاله ثقات » فتح الباری (ج ۹ ص ۱۹) باب إذا زوج الرجل ابنته وهي كارهة الخ ۱۲ م



کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت نکاح فی غیر کفو پر محمول ہے لیکن یہ جواب وہی مفید نہیں، اس لئے کہ یہ روایت کفو اور غیر کفو کے بیان سے خالی ہے، نہ ہی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے دریافت فرمایا کہ ”هل زوجت في الكفوأم في غير الكفو“ لہذا غیر کفو کا امکان احتمال ناشی من غیر دلیل ہے، اس کے علاوہ روایت میں ”وہی کا رختہ“ کا لہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ تنخیر کراہت کی وجہ سے تھی نہ کہ عدم کفارت کی وجہ سے۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ”الایتم أحق بنفسها من وليها“ سے شافعیہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ”ایتم“ سے مراد بے شوہر عورت ہے اور اس کا اطلاق باکرہ اور ثیبہ دونوں پر ہوتا ہے البتہ ”بکر“ کا ذکر الگ سے اس لئے فرمایا گیا کہ اس کا طریقہ اجازت دوسرا تھا اور اگر بالفرض ”ایتم“ سے مراد ”ثیب“ ہی لی جائے تب بھی مفہوم مخالف سے استدلال ہمارے نزدیک درست نہیں، بالخصوص جب کہ وہ منطوق کے خلاف ہو اور منطوق یہ ہے ”البکر تستأذن في نفسها“ واللہ اعلم

## باب ماجاء في إكراه اليتيمة على التزوج

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اليتيمة تستأمر في نفسها فإن صمتت فهو إكراهها وإن أبى فلا جواز عليها»  
یتیمہ کا اطلاق صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر ہوتا ہے، اگر یہاں کبیرہ مراد ہو تب تو حدیث کا مفہوم بالکل واضح ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوگا اور اگر صغیرہ مراد ہو تو اس کا

لہ حافظ نے یہ جواب بیہقی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے ”فتح“ (ج ۹ ص ۱۹) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص ۱۸)

باب ماجاء في إكراه الأباء الأبكار ۱۲ م

۱۲ کہا فی لسان العرب (ج ۱۲ ص ۳۹) ۱۲ م

۱۳ والأخصل فيه أن ما يفهم من اللفظ أمتان يفهم من صحيح اللفظ وهو المنطوق أولاً وهو المفهوم، والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق، ومفهوم مخالفة وهو أن يفهم منه حاله خلاف ما يفهم من المنطوق. نور الأنوار (ص ۱۵) بحث الوجه الفاسدة،

فصل التخصيص على الشيء باسمه العلم ۱۲ مرتب

۱۴ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۵) باب في الاستئمان ۱۲ م

ہو سکتا ہے کہ اس کا "استیمار" تو شرعاً کالعدم ہے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس کے حق میں استیمار سے مراد خیار بلوغ ہے یعنی اس کا استیمار بلوغ کے وقت ہوگا۔ جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یتیمہ صغیرہ کا نکاح ہو ہی نہیں سکتا تا وقتیکہ وہ بالغ نہ ہو جائے وہ نکاح میں خیار کے بھی قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ صغیرہ ہونے کی بناء پر یتیمہ کی اجازت معتبر نہیں اور باپ ادا کی غیر موجودگی میں کسی کو اس پر ولایت اجبار بھی حاصل نہیں۔ حال یہ کہ شافعیہ کے نزدیک اس روایت کو کبیرہ پر محمول کیا جائیگا۔ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ روایت میں "یتیمہ" کا لفظ استحصال کیا گیا ہے جو صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر بولا جاتا ہے بالخصوص صغیرہ پر اس کا اطلاق زیادہ ہوتا ہے لہذا صغیرہ کو حدیث کے مفہوم سے خارج کرنا درست نہیں، اور جو شکل امام شافعی نے بیان کی ہے اس کا حل خیار بلوغ میں موجود ہے۔ واللہ اعلم

## باب ما جاء في مهر النساء

مہر کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام احمد، سفیان ثوری، امام اسحاق وغیرہ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو مال ہو اور بیع میں شمن بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے۔ علامہ ابن حزم کے نزدیک تقریباً ہر چیز مہر بن سکتی ہے، حتیٰ کہ پانی، کشتا، بلی وغیرہ بھی۔

۱۔ مذاہب کہ یہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذی کے کلام سے ماخوذ ہے ۲۱۲ م  
۲۔ فتح القدير مع الہدایہ (ج ۳ ص ۱۴۲ و ۱۴۳) باب الأولیاء والأکفاء ۱۲ م  
۳۔ بلکہ یہ صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے، چنانچہ علامہ ابن الاثیر فرماتے ہیں: فإذا بلغا (الیتیم والیتیمۃ) زال عنهما اسم الیتیم حقیقۃ، وقد یطلق علیہما مجازاً بعد البلوغ، کذا فی النہایۃ (ج ۵ ط ۲ و ص ۲۹۲) ۱۲ م  
۴۔ المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۲۸۲) کتاب الصدقات، مسئلۃ ولین لأقل صدق حد، المعنی (ج ۶ ص ۲۸۶)  
کتاب الصدقات ۲۱۲ م

۵۔ قال ابن حزم: وكل ما جاز أن يملك بالهبة أو بالميراث فجاز أن يكون صداقاً وإن يخالف به وأب  
یوا جریہ سواء حل بیعہ أو لم یحل کالعماء والکلب والسمور والثمرۃ انتمی لم یبد صلاحہا والصدقل قبل أن  
یشتد لأن النکاح لیس بیعاً۔ وقال: وجاز أن یكون صداقاً کل مالہ نصف قد أو کثر ولأنہ حبتہ بترأؤ حبتہ  
شعیراً وغیر ذلک وكذلك کل عدل مرصوف کتعلیم شیء من القرآن أو من العلم أو البناء أو الخیاطۃ أو غیر  
ذلک إذا تراضیا بذلک۔ المحملی (ج ۹ ص ۲۹۹) مسأله ۱۸۳ وعش ۱۸۴ - ۱۲ مرتب عنی عنہ

امام مالکؒ کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار چوتھائی دینار یا تین درہم ہے۔ وہ اس کو "اقل ما یقطع بہ ید السارق" پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہاں بھی ان کے نزدیک بیع دینا کے بدلے میں ایک عضو کا ٹاگیا اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو کی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقل مہر دس درہم ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال عامر بن ربیعہ کی حدیث باب سے ہے "أَنَّ امْرَأَةً مِنْ بَنِي قُرَظَةَ تَزَوَّجَتْ عَلَى نَعْلَيْنِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضَيْتِ مِنْ نَفْسِكَ وَمَالِكَ بِنَعْلَيْنِ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَأَجَازَهُ" نیران کا ایک استدلال اگلے باب میں حضرت سہلؒ بن سعد ساعدی کی روایت سے ہے جس میں آپؐ نے ایک مرد سے فرمایا "فالتمس ولو خاتماً من حديد" ان دو روایتوں کے علاوہ حضرت جابرؒ بن عبد اللہ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أُعْطِيَ فِي الصَّدَاقِ امْرَأَةً مَلَأُكَفِّهِ سَوْيَقًا أَوْ تَعْرَافَقَدَ اسْتَحْلَ" اور حضرت عبد الرحمن بن عوفؒ کا واقعہ بھی ان کی دلیل ہے جس میں انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے نکاح کی خبر دی تو آپؐ نے پوچھا "مَا أَصْدَقْتَهَا؟" اس پر انہوں نے جواب دیا "وَرَنَ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ۔"

۱۔ بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۱۴) کتاب النکاح، الباب الثانی، الفصل الثالث فی الصداق ۱۲ م

۲۔ المجموع (ج ۱۵ ص ۱۲) م

۳۔ حنفیہ کے نزدیک بھی کسی قدر فرق کے ساتھ نصاب سرقہ ہی کا اعتبار ہے جو ان کے نزدیک س درہم ہے، علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں "أقل المهر عشرة دراهم سواء كان مضروبة أو غير مضروبة حتى يجوز وزن عشرة تبرادین كانت قيمته أقل بخلاف نصاب السرقة"۔ تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۳) باب المهر ۱۲ مرتب

۴۔ یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳) باب صداق النساء میں بھی آئی ہے ۱۲ م

۵۔ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آتے ہیں "أَنْظُرْ وَلَوْ خَاتَمٌ مِنْ حَدِيدٍ" دیکھئے (ج ۲ ص ۱۲) باب تزویج

المعسر، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۵) باب صداق الخ ۱۲ مرتب

۶۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸) باب قلة المهر، نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۶) باب ما جاء فی الولیمة،

اور سنن ابن ماجہ (ص ۱۳) باب الولیمة ۱۲ مرتب

۷۔ کہ قال ابن الاثیر: فی حدیث عبد الرحمن بن عوف تزوجت المرأة اسم خمسة دراهم وقيل أريد قدر نواة من ذهب كان قيمتها خمسة دراهم ولم يكن ثمرة ذهب وأنكره أبو عبيد قال الأزهري لفظ الحديث يدل على أنه تزوج المرأة على ذهب قيمته خمسة دراهم ألا تراها قال "نواة من ذهب" ولست أدري لم أنكره أبو عبيد النهاية (ج ۵ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) ۱۲ مرتب



حنفیہ کا استدلال سنن کبریٰ بیہقی اور سنن دارقطنی میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے ہے۔ "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينكح النساء الا كفوا ولا يزوجهن الا اولياء ولا مهر دون عشرة دراهم" اس روایت پر مبشر بن عبد اور حجاج بن ارطاة کی وجہ سے ضعف کا حکم لگایا گیا ہے۔

لیکن محقق ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں "إنه بهذا الإسناد حسن ولا أقل منه" نیز حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید حضرت علیؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے کہ "لامهر أقل من عشرة دراهم"۔

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے "وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ" اس میں لفظ "فرض" اس بات پر دلالت کر رہا

۱۔ اللفظ للبيهقي (ج ۲، ص ۲۴۷) كتاب الصداق باب ما يجوز أن يكون مهرًا، نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۱۲۵)۔

باب المهر رقم ۱۲ م

۲۔ علامہ عثمانی فرماتے ہیں: لكن البيهقي رواه من طرق ومنعها (في سننه الكبرى ج ۲، ص ۲۴۷ - م) والضعيف إذا روى من طرق يصير في حداد ما يحتاج به ذكره النووي في شرح المذهب - فتح الملهم (ج ۳ ص ۴۹۹) باب الصداق -

واضح رہے کہ سنن دارقطنی میں بھی یہ روایت دو طریق سے آئی ہے دیکھئے (ج ۳ - ص ۲۴۷، ۲۴۸، رقم ۱۱ و ۱۲) باب المهر ۱۲ مرتب ۳۔ روایت اور سند اس طرح ہے ابن ابی حاتم فرماتے ہیں: حدثنا عمرو بن عبد الله الأودي حدثنا وكيع عن عباد بن منصور قال حدثنا القاسم بن محمد قال سمعت جابرًا رضى الله عنه يقول قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ولا مهر أقل من عشرة، من الحديث الطويل كذا نقل في فتح القدير (ج ۳ ص ۱۸۷) فصل في الكفاءة ۱۲ مرتب ۴۔ وقد حسنه المحقق ابن أمير الحاج في شرح الترمذي كما نقل في فتح الملهم (ج ۳ ص ۴۹۹) باب الصداق الخ ۱۲ م ۵۔ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴۷، ۲۴۸، رقم ۱۳ و ۱۴ و ۱۶ و ۲۰) باب المهر - حضرت علیؓ کا یہ اثر سنن کبریٰ بیہقی میں بھی متعدد طرق سے مروی ہے دیکھئے (ج ۲، ص ۲۴۷)۔

یہ اثر جن طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض درجہ حسن سے کم نہیں مگر کافی علاوہ السنن (ج ۱ ص ۱۱۷ و ۱۱۸) باب لا مهر الخ اس کے علاوہ کثرت طرق کی بنا پر بھی اس میں قوت آجاتی ہے کما فی شرح النقایۃ لعلمی بن محمد القاری (ج ۱ ص ۵۴۹) فصل فی المهر وأحكامه ۱۲ مرتب

۱۔ سورۃ احزاب آیت ۵۷ پ ۱۲ م

ہے کہ مہر کی مقدار شرعاً مقرر ہے اس لئے کہ "فرض" کے معنی مقرر کرنے کے آتے ہیں لیکن قرآن و حدیث کے پورے ذخیرہ میں حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث کے علاوہ کسی بھی حدیث میں مہر کی کوئی مقدار مروی نہیں لہذا یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ آیت بیان مقدار میں مجمل ہے اور حضرت جابرؓ کی روایت اس کے لئے بیان کی حیثیت رکھتی ہے،

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی حدیث ایک اصل کلی کو بیان کرتی ہے جبکہ شافعیہ کے مستدلات محض واقعات جزئیہ ہیں، مزید یہ کہ مہر جن مصلح کی بنا پر مشروع کیا گیا ہے ان کا تقاضا یہ ہے کہ مہر میں مال کی اتنی مقدار ہو جس کی کچھ اہمیت بھی جائے۔

جہاں تک شافعیہ کے مستدلات کا تعلق ہے سوا اول تو ان میں سے اکثر کو ضعیف کہا گیا ہے چنانچہ عامر بن ربیعہ کی حدیث باب (جس میں "نعلین" پر نکاح کا ذکر ہے) عاصم بن عبید اللہ کی وجہ سے ضعیف ہے، اور سنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت (جس میں "من أعطی فی الصدق امرأة ملائکفہ سویقاً أو تمرّاً فقد استقل" کے الفاظ آئے ہیں) اسحاق بن جبریل اور سلم بن رومان کی وجہ سے ضعیف ہے، اسی طرح دوسری روایت بھی ضعیف ہیں۔

البتہ شافعیہ کے تمام مستدلات میں دو روایتیں سنداً قوی ہیں ایک عبد الرحمن بن عوفؓ کا واقعہ اور دوسرے حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت، جہاں تک حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو اس میں ٹھجور کی گٹھلی کے برابر سونے کا ذکر ہے، ممکن ہے کہ اس سونے

۱۰ اس روایت کی امام ترمذیؒ نے اگرچہ تصحیح و تحسین کی ہے لیکن راجح یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس لئے کہ عاصم بن عبید اللہ کے ضعف پر اکثر محدثین کا اتفاق ہے چنانچہ بخاریؒ، امام احمدؒ، ابن عیینہؒ، ابوزرعةؒ، ابو حاتمؒ، ابن خزیمہؒ، امام دارقطنیؒ اور امام نسائیؒ نے ان کی تصحیف کی ہے اور ابن حبانؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: کثیر الوهم فاحش الخطاء فترک اور شعبہؒ فرماتے ہیں: لو قلت له من بنی مسجد البصرة لقال حدثنا فلان عن فلان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بناه۔

میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۵۳ و ۲۵۴، رقم ۵۶۱) ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب قلة المهر ۱۲

۱۲ فتح القدير (ج ۳ ص ۱۱۱) باب المهر ۱۲

۱۳ مثلاً سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۱۱۱، ع ۱) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنكحوا الأيامى ثلاثاً قيل ما العلائق بينهم يا رسول الله؟ قال: ما تراضوا عليه الأهلون ولو قضيب من الزاك - یہ روایت محمد بن عبد الرحمن البیہان کی وجہ سے معلول ہے کما فی نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱۱) باب المهر ۱۲ مرتب

کی قیمت دس درہم کے برابر ہو، رہا حضرت سہل بن سعد کا واقعہ سو وہ بلاشبہ سنداً صحیح ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں آپ نے ”خاتم حدید“ کا مطالبہ بطور مہر کامل نہیں بلکہ بطور مہر معجل کیا تھا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل عرب میں یہ معمول تھا کہ رخصتی کے موقع پر شوہر بیوی کو نقدی وغیرہ کوئی نہ کوئی چیز دیا کرتا تھا، یہ چیز یا بطور تحفہ ہوتی تھی اور مہر میں شمار نہ کی جاتی تھی یا مہر ہی کا حصہ ہوتی تھی اس ”تحفہ“ یا ”مہر معجل“ کے بغیر ”رخصتی“ کو معیوب سمجھا جاتا تھا، انس کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت سے ہوتی ہے ”أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَمَّا تَزَوَّجَ فَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَرَادَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا فَمَنْعَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى يُعْطِيَهَا شَيْئًا، فَقَالَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ! لَيْسَ لِي شَيْءٌ» فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَعْطَاهَا دِرْعًا» فَأَعْطَاهَا دِرْعَةً ثُمَّ دَخَلَ بِهَا» اس روایت میں جس زرہ کے دیئے جانے کا ذکر ہے وہ یقیناً مہر معجل کے طور پر دی گئی تھی، اس لئے کہ یہ امر طے شدہ ہے کہ حضرت فاطمہ کا مہر اس سے زیادہ تھا۔

۱۲ (ج ۱ ص ۲۸۹) باب فی الرجل یدخل بامرأته قبل أن ینقدها - ۱۲ م

۱۳ حدیث کا یہ جملہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری ہے جبکہ سنن ابی داؤد ہی میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَدْخُلَ امْرَأَةً عَلَى زَوْجِهَا قَبْلَ أَنْ يُعْطِيَهَا شَيْئًا“ (ج ۱ ص ۲۹) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری نہیں، جس سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے علامہ عثمانیؒ ان دونوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہلی والی روایت استحباب تعجل پر اور دوسری روایت جواز تاخیر پر محمول ہے لہذا کوئی تعارض نہیں، دیکھئے إعلاء السنن (ج ۱ ص ۱۱) باب استحباب تعجل شئ من المهر عند الدخول ۱۲ مرتب

۱۴ مذکورہ تشریح سے معلوم ہو کہ حضرت فاطمہؓ کو زرہ صرف بطور مہر معجل دی گئی تھی جبکہ ان کا کل مہر اس سے زائد تھا لیکن روایات کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ زرہ مہر معجل ہونے کے ساتھ ان کا کل مہر بھی تھی۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کسی صاحبزادی کا مہر بارہ اوقیہ (۴۸۰ درہم) سے زائد مقرر نہیں کیا لکھا ہو مصتح فی روایۃ النسائی (ج ۲ ص ۸۷) القسط فی الاصدقة وأبی داؤد (ج ۱ ص ۲۸۷) باب البصاق اور حضرت علیؓ کی زرہ بھی اسی قدر مالیت میں فروخت کی گئی تھی چنانچہ خود حضرت علیؓ فرماتے ہیں ”قیعتمہا باثنی عشرۃ أوقیۃ فكان ذلك مهر فاطمة“ رواہ أبو یعلیٰ کذا فی مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۸۳، باب الصداق)۔

معلوم ہوا کہ زرہ محض مہر معجل نہ تھی بلکہ کل مہر بھی تھی۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



بالکل اسی طرح شافعیہ کے تمام مستدلات بھی مہر مجمل یا تحفہ پر محمول ہیں واللہ سبحانہ وتعالیٰ  
اعلم وعلمہ اتم وأحکم۔

## بَابٌ مِنْهُ

عن شہل بن ساعد الساعدي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته امرأة ...  
..... قال: فالتمس ولو خاتماً من حديد۔

خاتمِ حديد کے استعمال کا حکم | حدیث باب سے بعض شافعیہ نے اس پر استدلال کیا ہے  
کہ ”خاتمِ حديد“ کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اس پر چاندی  
چڑھی ہوئی ہو۔

### بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

پھر جس طرز سے روایت کو بطور تائید پیش کیا گیا ہے اس سے بظاہر یہ بتلانا مقصود ہے کہ جس طرح اس واقعہ  
میں مہر کا کچھ حصہ دیا گیا تھا اور رخصتی کے وقت اس کے دینے کو ضروری سمجھا گیا تھا بالکل اسی نوعیت پر وہ روایت بھی محمول  
ہیں جو شافعیہ کا مستدل ہیں جن سے مہر کی مقدار دس درہم سے کم معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہماری مذکورہ تشریح کے بعد یہ طرز  
استدلال درست نہیں معلوم ہوتا اس لئے کہ زرہ کا کُل مہر ہونا معلوم ہو چکا، البتہ زیر بحث روایت کو اس حیثیت سے اب بھی  
بطور تائید پیش کیا جاسکتا ہے کہ رخصتی سے قبل کچھ دینے بغیر حضرت علیؑ کو بناء کی اجازت نہ دی گئی گو حضرت علیؑ نے اس کی تعمیل  
میں کل مہر ہی ادا کر دیا لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا حضرت فاطمہؑ کے حق میں کل مہر کا مطالبہ نہ تھا بلکہ عرب کے عرف کے مطابق  
بناء سے قبل کچھ نہ کچھ دینے کا مطالبہ تھا، دس درہم مہر سے کم پر دال تمام روایات بھی اسی پر محمول ہیں کہ عرب کے رواج کے مطابق  
شرع میں کچھ دیا گیا اور مہر کی بعد میں تکمیل کی گئی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

### (حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ مذکورہ تفصیل کسی قدر تغیر اور اضافہ کے ساتھ فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۷۷، باب المہر) سے ماخوذ ہے ۱۲ م  
۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۱۷۷) باب تزویج المعسر و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۷)  
باب الصداق الم ۱۲ م

۳۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۲۲ و ۳۲۳) باب فسخ الخاتم  
وباب خاتم الحديد، کتاب اللباس۔ لیکن علامہ نوویؒ کے کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خالص لوسے کی انگوٹھی کو  
بھی بلا کراہت جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں: ”وقال صاحب التتمۃ: لا یکرہ الخاتم من حديد أو رصاص  
للحدیث فی الصحیحین أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للذي خطب الواهية نفسها ”أطلب ولو  
خاتماً من حديد“ قال ولو كان فيه كراهة لهدأذن فيه به، وفسن أبي داود باسناد جيد  
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جبکہ حنفیہ کے نزدیک لوہے، پیتل وغیرہ کی انگوٹھی حرام ہے خواہ اس میں چاندی ملی ہوئی ہو۔  
حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت بریدہ کی روایت سے ہے جس میں ذکر ہے کہ  
ایک شخص لوہے کی انگوٹھی پہن کر آیا تو آپ نے اس سے فرمایا "مالیٰ اُرمی علیک حلیۃ اهل النار" اس پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

عن معیقیب الصحابی رضی اللہ عنہ وکان علی خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال "کان خاتم النبی من حديد  
ملوی علیہ فضة" فالمختار أنه لا یکره لہذین الحدیثین، وضعت الأول - المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۳۷۷)  
باب ما یکره لبسه وما لا یکره فصل فی مسائل تتعلق بالباب - ۱۲ مرتب مئی عنہ

چاندی چڑھی ہونے کی شرط سنن نسائی میں حضرت معیقیب کی روایت کی بنا پر ہے قال: کان خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
حديد املوی علیہ فضة قال وربما کان فی یدى، فکان معیقیب علی خاتم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (اے  
أمینا علیہ) دیکھئے (ج ۲ ص ۲۸۹) کتاب الزینۃ، لبس خاتم حديد ملوی علیہ بفضة، نیز دیکھئے سنن ابی داؤد  
(ج ۲ ص ۵۸۷) کتاب الخاتم باب ماجاء فی خاتم الحديد ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

لوہے، پتھر، پیتل کی انگوٹھی وغیرہ کے حرام ہونے کی تصریح تو کتب حنفیہ میں موجود ہے مثلاً دیکھئے البحر الرائق (ج ۸ ص ۱۹۱)  
کتاب الکراہیۃ، فصل فی اللبس، فتح القدیر (ج ۸ ص ۵۵۷) کتاب الکراہیۃ، فصل فی اللبس اور الجامع الصغیر (ص ۳۹۱)  
باب الکراہیۃ فی اللبس، جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "ولا تختمر الا بالفضة"۔

جہاں تک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کا تعلق ہے اس کی مانع کی تصریح احقر کو کتب حنفیہ میں نہ مل سکی، البتہ  
چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کے بارے میں چاندی کے ہونے کی تصریح روایات میں موجود ہے مثلاً بخاری میں حضرت انس کی روایت  
میں، دیکھئے (ج ۲ ص ۸۷۲) باب فص الخاتم۔ جبکہ کچھ حاشیہ میں "خاتم حديد ملوی" کی روایت گزر چکی ہے، اس طرح روایات  
میں تعارض ہو جاتا ہے، علامہ عینی تعارض کو رفع کرتے ہوئے فرماتے ہیں "أجیب عنہ بأوجہ: الأول أن لا مانع أن یکون له خاتم  
من فضة وخاتم من حديد ملوی" الثانی أنہ یحتمل أن یکون خاتم الحديد الملوی بفضة کان له قبل أن ینہی عن  
خاتم الحديد (جس کا مطلب یہ کہ چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی بھی جائز نہیں، جیسا کہ اصل تقریر میں یہی بات مذکور ہے) الثالث  
أنہ لما کان خاتم الحديد قد لوی علی ظاہرہ فضة صار لا یری منه إلا الظاہر فظن أنه کله فضة۔ (اس آخری توجیہ  
کا حاصل یہ ہے کہ "خاتم حديد ملوی" جائز ہے) دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۳۲۲) باب فص الخاتم۔

علامہ شامی فرماتے ہیں "لا بأس بأن یتخذ خاتم حديد قد لوی علیہ فضة وألبس بفضة حتی لا یری"

رد المحتار (ج ۵ ص ۱۳) کتاب المحظور والإباحۃ، فصل فی اللبس طبع بولاق - مرتب

سک (ج ۲ ص ۵۸۷) باب ماجاء فی خاتم الحديد ۱۲ م

اس شخص نے وہ انگوٹھی اتار دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی ہواؤں، آپ نے ارشاد فرمایا "اتخذہ من ورق ولا تمثہ مثقالاً"۔

جہاں تک حدیث باب کے جملہ "قالتمس ولو خاتماً من حديد" کا تعلق ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس سے انگوٹھی پہننے کی اجازت معلوم نہیں ہوتی، لیکن یہ جواب خلاف ظاہر ہے۔ لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ جب "حلیۃ اهل النار" والی روایت سے اس کا تعارض ہو گیا اور تاریخ کا علم نہیں تو احتیاط اسی میں ہے کہ حرمت والی روایت کو ترجیح دی جائے۔

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجتكها بما معك من القرآن  
**تعلیم قرآن کو مہربنانا** حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے استدلال کر کے شافعیہ تعلیم قرآن کے مہربنانے کو جائز قرار دیتے ہیں۔

جمہور کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہربنانا جائز نہیں، ان کا استدلال "وَأُحِلَّ لَكُمْ قُرْآنُ  
 ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ" سے ہے کہ اس میں ابتغاء بالمال کا حکم دیا گیا ہے جس کا

لہ لیکن اس روایت کی سند میں ایک راوی ابو طیہ عبد اللہ بن سلم مروزی ہیں جن کے بارے میں حافظ ابن حجر  
 لکھتے ہیں: قال ابو حاتم الرازي: يكتف حدیثہ ولا یحتج بہ، وقال ابن حبان فی الثقات: یخطئ  
 ویخالف، فإن كان محفوظاً حمل المنع علی ما كان حديداً صرفاً۔ فتح الباری (ج ۱۰ ص ۳۳۳) باب خاتم الحديد۔  
 لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں: أخرج ابن حبان حدیثہ وصححہ، علامہ عینی نے اس مقام پر بعض دوسری

روایات بھی زیر بحث روایت کی تائید میں ذکر کیا ہیں، دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۲ ص ۳۳) ۱۲ مرتب  
 ۱۵ اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب آپ نے "التمس" کا حکم دیا تو پہننے کی بھی اجازت ہوگی۔ لیکن حافظ ابن حجر  
 جو خود بھی خاتم حديد کے جواز کے قائل ہیں "التمس" والی روایت سے خاتم حديد کے جواز پر استدلال کو درست نہیں  
 قرار دیتے چنانچہ فرماتے ہیں: "ولا حجة فيه لأنه لا يلزم من جواز الإتحاذ جواز اللبس فيحصل أنه أراد وجوده  
 لئلا يفتن المرأة بغيرته، فتح الباری (ج ۱۰ ص ۳۳۳) ۱۲ مرتب

۱۳ المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۲۸۶) کتاب الصدق، مسألة اذا تزوجها وأصدقها تعلیم القرآن ۱۲  
 ۱۴ چنانچہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، لیث، مکحول اور اسحاق بن راہویہ کا یہی مسلک ہے جبکہ امام احمد بن حنبل کی روایت کراہت کی  
 اور دوسری روایت جواز کی ہے۔ دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۸۳ و ۶۸۴) کتاب الصدق، فصل فاما تعلیم القرآن ۱۲  
 ۱۵ سورہ نساء آیت ۳۴، پ۔ اس کے علاوہ اس آیت سے بھی جمہور کا استدلال ہے "وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ  
 يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ" (سورہ نساء آیت ۳۴) والطول المال كما في المغنی (ج ۶ ص ۶۸۴) ۱۲ مرتب



مطلب یہ ہے کہ جرمال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا اور تعلیم قرآن بھی مال نہیں، اور خبر واحد سے آیت کا نسخ درست نہیں، لہذا ”زوجتکھا بما معک من القرآن“ کا ایسا مطلب مراد لیا جائے گا جو آیت کے مطابق ہو، وہ یہ کہ اس میں بار معاوضہ کی نہیں بلکہ سببیت کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ ”زوجتکھا الا نلک من اهل القرآن“ یعنی تمہارے علم قرآن کے سبب تم پر مہر معجل ضروری قرار نہیں دیا جاتا البتہ مہر متوقل قواعد کے مطابق واجب ہوگا۔ واللہ اعلم

## باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَعْتِقُ الْأُمَّةَ ثُمَّ يَتَزَوَّجُهَا

”عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق صفية وجعل عتقها صداقاً“ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے امام احمد ”عتق“ کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں، جبکہ جمہور کے نزدیک یہ درست نہیں، اور حدیث باب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو پہلے آزاد کر دیا پھر ان سے بغیر مہر کے نکاح کر لیا جو آپ کے لئے جائز تھا راوی نے اسی کو ”جعل عتقها صداقاً“ سے حدیث باب کا ایک جواب یہ ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر بنانا متعلقہ صحابی کی خصوصیت تھی اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج رجلاً على سورة من القرآن ثم قال لا تكون لأحد بعدك مهرًا۔ رواه النجاشي بإسناد كذا في المغني (ج ۶ ص ۶۸۴) ۱۲ مرتب

۱۱ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۷۱) النکاح، باب من جعل عتق الأمة صداقاً، ومسلم (ج ۱ ص ۴۵۹) النکاح۔ باب فضيلة إعتاقه أمة ثم يتزوجها ۱۲ م

۱۳ المغنی (ج ۶ ص ۵۱۴) النکاح، من جعل عتق أمة صداقاً ۱۲ م

۱۴ دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۱۷) النکاح، الباب الثانی فی موجبات صحۃ النکاح، الفصل الثالث۔ وانظر لتفصیل المسئلة عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۰) باب من جعل عتق الأمة صداقاً ۱۲ مرتب

۱۵ امام طحاوی فرماتے ہیں: وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا ليس لأحد غير رسول الله عليه وسلم أن يفعل هذا فنتم له النکاح بغیر صداق سوى العتاق، وإنما كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم خاصاً لأن الله عز وجل جعل له أن يتزوج بغیر صداق ولم يجعل ذلك لأحد من المؤمنين غيره، قال الله عز وجل: وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ لِنَفْسِهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (سورة احزاب آیت ۵۰) فلما أباح الله عز وجل لنبیہ أن يتزوج بغیر صداق كان له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق، ومن لم يبع الله له أن يتزوج على غیر صداق لم یکن له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۷) باب الرجید یعتق أمة على أن عتقها صداقاً ۱۲ مرتب

تعبیر کر دیا، وھذا کقولہ تعالیٰ: ”وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ ذُكَّابُونَ“۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے انہیں عوض مقرر کر کے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہربان دیا ہو اور یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس باب میں امام ترمذی نے امام شافعی کا مسلک امام احمد کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن یہ درست نہیں چنانچہ حافظ ابن حجر نے اس کی تردید کی ہے۔

واللہ اعلم

## باب ماجاء فی المحلل والمحلل لہ

”عن الشعبي عن جابر بن عبد الله وعن الحارث عن علي قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل لہ“

اس حدیث کی بناء پر نکاح بشرط التحلیل بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ اگر عتد

لہ (سورۃ واقعہ آیت ۵۲)۔ نیز حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں: معناه (ای معنی الحدیث) أن العتق یحل محل الصداق وإن لم یکن صداقا قال: وھذا کقولہم ”الجوع زاد من لا زاد لہ“۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۹) باب من جعل عتق الأمة صداقا ۱۲ مرتب  
۵ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۹ و ص ۱۳) ۱۲ م

۳ الزوج الثانی بقصد الطلاق أو علی شرطہ والمحلل لہ بفتح اللام ای الزوج الأول هو المطلق ثلاثاً، مرقاة (ج ۶ ص ۲۹) باب المطلقة ثلاثا الفصل الثانی ۱۲ م  
۴ الحدیث أخرجه أبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸۴) باب فی التحلیل وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۳۹) باب المحلل والمحلل لہ ۱۲ م

۵ وإنما لعنہما لما فی ذلك من هتک العروۃ وقلة الحیة والدلالة علی خسة النفس وسقوطها، أما بالنسبة إلی المحلل لہ فظاهر، وأما بالنسبة إلی المحلل فلا ینعیر نفسه بالوطئ لغرض الغیر فإنه إنما یطوئها لیعرضها لوطئ المحلل لہ ولذلك مثله صلى الله عليه وسلم بالتیس المستعار۔ مرقاة (ج ۶ ص ۲۹) ۱۲ مرتب

۶ علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں: إن نکاح المحلل حرام باطل فی قول عامة أهل العلم منهم الحسن والنخعی وقادة ومالك واللیث والثوری وابن المبارک والشافعی، وسواء قال زوجتکھا إلی أن (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں تحلیل کی شرط نہ لگائی گئی ہو لیکن دل میں یہ نیت ہو کہ کچھ دن اپنے پاس رکھ کر چھوڑ دوں گا تو حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے بلکہ امام ابو ثور کا قول ہے کہ ایسا کرنے والا ناجور ہوگا۔ امام احمد کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز اور باطل ہے، وہ حدیث باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں محمل پر مطلقاً لعنت کی گئی ہے اور تخصیص کی کوئی دلیل نہیں،

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

تَطَاهَاَوْ شَرْطُ أَنَّهُ إِذَا أَحْلَاهَا فَلَا نِكَاحَ بَيْنَهُمَا وَأَنَّهُ إِذَا أَحْلَاهَا لِلأَوَّلِ طَلَقَهَا. المغنی (ج ۶ ص ۶۳۶) کتاب النکاح إن شرط علیہ أن یحلها لزوج۔

جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل مکروہ ہے (یعنی مکروہ تحریمی کما صرح بہ صاحب البحر۔ ج ۴ ص ۵۸۔ کتاب الطلاق، فصل فیما تحل بہ المطلقۃ) اور ”لعن اللہ“ والی روایت کا یہی محل ہے، البتہ ان کے نزدیک نکاح درست ہو جاتا ہے ”إذ هو لا یبطل بالشرط“ اور زوج اول کے لئے طلاق بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل فاسد ہے، لَاقَةُ فی معنی الموقت فیہ ولا یحلها علی الأول لفسادہ۔

امام محمد کے نزدیک نکاح درست ہے، اس لئے کہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا البتہ وہ عورت زوج اول کے لئے حلال نہ ہوگی لَاقَةُ (الزوج الأول) استعجل ما أخره الشرع فیجاری بمنع مقصوده کما فی قتل المورث۔

دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۴ ص ۲۳۵ و ۲۳۶) کتاب الطلاق، فصل فیما تحل بہ المطلقۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ (حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷۱۔ بلکہ کتب اخاف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ناجور بھی ہوگا چنانچہ شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں: أما لو نوياه ولم يقوله فلا عبرة به ويكون الرجل مأجوراً لقصدہ الإصلاح۔ فتح القدیر (ج ۴ ص ۲۳۵) باب الرجعة فصل فیما تحل بہ المطلقۃ، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۵۸)

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں شافعیہ کے ہاں تفصیل ہے، دو صورتوں میں نکاح ناجائز اور باطل ہے: ایک یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ جب صحبت کر لے گا تو دونوں کے درمیان نکاح باقی نہ رہے گا، دوسری صورت یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ اس عورت کو زوج اول کے لئے حلال کر دے گا۔

ایک صورت یہ ہے کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ صحبت کے بعد اس کو طلاق دے دیگا، اس تیسری صورت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)



ہم یہ کہتے ہیں کہ تخصیص تو آپ نے بھی کی ہے وہ اس طرح کہ حدیث باب کے اطلاق کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اگر نکاح نہ بشرط التحلیل ہو اور نہ بنیۃ التحلیل ہو پھر بھی اگر زوج ثانی طلاق دے کر اس کو زوج اول کے لئے حلال کر دے تو بھی ناجائز ہو کیونکہ محلل کا لفظ اس پر بھی صادق آتا ہے حالانکہ ایسا شخص کسی کے نزدیک بھی ملعون نہیں۔

پھر نکاح بشرط التحلیل امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک متحقق ہی نہیں ہوتا اور نہ اس عورت زوج اول کے لئے حلال ہوتی ہے جبکہ ہمارے نزدیک ایسا کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا ارتکاب کر لے گا تو نکاح منقطع ہو جائیگا اور عورت زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نہی عن التحلیل ہے نفی نکاح نہیں، اور نہی عن الافعال الشرعیۃ اصل فعل کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے لہذا مقتدر فی اصول الفقہ۔

شافعیہ کے مسلک پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال کیا گیا ہے  
 ”عن عمر بن نافع عن أبیه اَنَّهُ قَالَ : جاء رجل إلى ابن عمر رضی اللہ عنہما فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثاً فتزوجها أخ له من غیر مؤامرة منه یحلّھا لأخیه هل تحلّ للذّول ؟ قال : لا إلا نکاح رغبۃ کنا نعدّ هذا سفاحاً علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

کے بارے میں شافعیہ کے ہاں دو قول ہیں، ایک یہ کہ نکاح اس صورت میں بھی باطل ہے، دوسرا یہ کہ شرط باطل ہے اور عقد صحیح ہے۔

ایک چوتھی صورت یہ ہے کہ اس ارادہ سے نکاح کرے کہ صحبت کے بعد طلاق دیدیگا، شرط کا کوئی ذکر نہ ہو اس صورت میں نکاح کہ اہت کے ساتھ درست ہے، دیکھیے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) باب ما یحرم من النکاح وما لا یحرم، فصل ولا یجوز نکاح المحلل، اور المغنی (ج ۶ ص ۶۶) — رشید اشرف عفی عنہ

۱۴ کمافی تعلیقات الشیخ الکاندھلوی علی التکوّب الدری (ج ۲ ص ۲۳۳) ۱۲ م

۱۵ المغنی (ج ۶ ص ۶۶ و ۶۷) فصل فإن شرط علی التحلیل الخ — ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۱۷

۱۶ مذاہب کی تفصیل بیچے باحوالہ گذر گئی ۱۲ م

۱۷ کمافی التلخیص الجبیر (ج ۳ ص ۱۷۱) باب موانع النکاح، تحت رقم ۱۵۳۰۔ و تحفۃ الأحمودی

(ج ۲ ص ۱۸۵) ۱۲ م

اس روایت کو امام حاکم نے اپنی مستدرک میں ذکر کیا ہے اور صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔  
اور حافظ ذہبی نے بھی اس پر سکوت کیا ہے۔

اس استدلال کا کوئی جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا البتہ اس کا یہ جواب سمجھ میں آتا ہے کہ قرآن کریم کی آیت «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» میں مطلق نکاح کا ذکر ہے خواہ شرط تحلیل کے ساتھ ہو یا بغیر شرط تحلیل کے، اس پر خیر واحد سے زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کے قول میں زنا کے ساتھ اس عمل کی تشبیہ صرف عرمت میں ہے، عدم انعقاد میں نہیں جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس معاملہ میں زوجین کو تفریق کا کوئی حکم نہیں دیا۔

نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہونے کے باوجود منعقد ہو جاتا ہے اس پر حنفیہ کی دلیل مصنف عبد الرزاق میں حضرت عمرؓ کا ایک فتویٰ ہے "عن ابن سیرین قال: أرسلت امرأة إلى رجل فزوجه نفسها ليحلها لزوجها، فأمره عمر أن يقيم عليها ولا يطلقها وأوعده بعاقبة إن طلقها" معلوم ہوا کہ انہوں نے اس نکاح کو منعقد شمار کیا، واللہ سبحانہ اعلم

## باب ملجاء فی نکاح المتعة

عن علی بن ابی طالبؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعة النساء و  
عن لحوما المحرم الاہلیة زمن خیر۔  
متعہ کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے "أُتَمَتِّعُ بِكَ كَذَا مُدَّةً بَكْذَا  
مِنَ الْمَالِ" اور وہ عورت اس کو قبول کر لے، اس میں نہ لفظ نکاح استعمال ہوتا ہے اور نہ  
دو گواہوں کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، بخلاف نکاح موقت کے کہ اس میں لفظ نکاح بھی ہوتا ہے،  
اور دو گواہ بھی ہوتے ہیں البتہ مدت متعین ہوتی ہے۔

۱۔ مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۱۹۹) کتاب الطلاق، لعن اللہ المحلل والمحلل لہ ۱۲ م

۲۔ سورہ بقرہ آیت ۲۳۴، پ ۱۲ م

۳۔ (ج ۶ ص ۲۶) کتاب النکاح، باب التحلیل ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۱۶۱) کتاب المغازی، باب غزوة خيبر، ومسلم (ج ۲ ص ۱۴۹)

کتاب الصيد والذیائح، باب تحريم أكل لحم الحمر الإنسية ۱۲ م

۵۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۲) فصل فی بیان المحرمات۔ ۱۲ م

۶۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۳) ۱۲ م

**حرمتِ متعہ** | متعہ کی حرمت پر امت کا اجماع ہے اور سوائے روافض کے کوئی اس کی حلت کا قائل نہیں ہے اور ان کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں، البتہ صرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا جواز منقول ہے، وہ بھی محض اضطرار کے موقع پر جواز کے قائل تھے پھر اس سے بھی رجوع کر لیا تھا چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”وانما روى عن ابن عباس شئ من الرخصة في المتعة، ثم رجع عن قوله حيث أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم“۔

البتہ یہاں دو بحثیں قابل غور ہیں :

**حرمتِ متعہ کی مستدل آیت** | پہلی بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت پر عموماً اس آیت قرآنی سے پر اشکال اور اس کا جواب **الْأَعْلَىٰ أَنَّهُمْ وَأَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ** استدلال کیا جاتا ہے ”وَالَّذِينَ هُمْ لِغُرُوبِهِمْ حَفِظُونَ“

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں یہ آیت دو مقام پر آئی ہے ایک سورہ مومنون میں دوسرے سورہ معارج میں، اور یہ دونوں سورتیں مکی ہیں، جبکہ متعہ

۱۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) فصل فی بیان المحرمات ۲۱۲

۲۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۲) باب نکاح المتعة ۲۱۲

۳۔ حضرت سعید بن جبیرؒ فرماتے ہیں : ”قلت لابن عباس : ”لقد سارت بفتيا الكبان وقالت فيهما الشعراء، قال : وما قالوا ؟ قلت : قالوا :

قد قلت للشيخ لما طال مجلسه

هل لك في رخصة الأطراف آنسة

فقال : سبحان الله والله ما بهذا أفئيت وما هي إلا كالسبقة والدم ولحم الخنزير لا تحل إلا

للمضطر۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۵۱) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتبہ عن

۴۔ ابن جریرؒ فرماتے ہیں : ”وأما ما يحكى فيها عن ابن عباس فإنه كان يتأول إباحتها للمضطر إليها بطول الغربة وقلة اليسار والمجدة ثم توقف وأمسك عن الفتوى بها۔ حوالہ بالا۔

ابن جریرؒ کے اس مقولہ سے اضطرار کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا رجوع بھی ثابت ہو جاتا

ہے۔ ۱۲ مرتبہ

۵۔ سورہ مومنون آیت ۵ و ۶، اور سورہ معارج آیت ۲۹ و ۳۰، ۱۲ مرتبہ

۶۔ چنانچہ سورہ مومنون کے بارے میں علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں : ”مكية كلها في قول الجميع“ دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱۲ ص ۱۲)

اور سورہ معارج کے بارے میں فرماتے ہیں : ”وهي مكية باتفاق“ تفسیر قرطبی (ج ۱۸ ص ۱۲) ۱۲ مرتبہ



کی حلت و حرمت کی تمام روایات اس پر دال ہیں کہ متعہ ہجرت کے بعد حرام ہوا اور وہ ایک زائد غزوات میں حلال تھا، پھر یہ آیت متعہ کے حق میں کیسے محرم ہو سکتی ہے ؟ اس کے جواب میں شراح حدیث و تفسیر کافی سرگردان رہے ہیں لیکن اطمینان بخش جوابات کم دیئے گئے ہیں۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے فتاویٰ عزیزیہ میں یہ دعویٰ فرمایا کہ متعہ بالمعنی المعروف اسلام میں کبھی حلال نہیں ہوا اور اس کو مذکورہ آیت نے شرع ہی میں حرام کر دیا تھا النبتہ مختلف غزوات کے موقع پر جس متعہ کی اجازت احادیث میں مروی ہے اس سے مراد نکاح موقت ہے لہذا یہ آیت شرع ہی سے حرمت متعہ پر دلالت کر رہی ہے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فیض الباری میں اسی کے قریب یہ قول اختیار کیا ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف تو ہمیشہ سے حرام تھا النبتہ جس چیز کی اجازت دی گئی تھی اس سے مراد "نکاح باضمانیۃ الفرقۃ" تھا، یہ نکاح پہلے قضاء اور دیانۃ دونوں طرح جائز تھا، بعد میں اگرچہ قضاء جائز ہی رہا لیکن دیانۃ اسے ناجائز قرار دیدیا گیا۔

اسی بات کو احادیث میں ان الفاظ سے تعبیر کیا گیا کہ متعہ کی شرع میں اجازت دی گئی تھی، بعد میں اسے ناجائز کر دیا گیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنے اس دعویٰ پر ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت بابے استدلال کیا ہے "قال : إنما كانت المتعة في أول الإسلام كان الرجل يقدر البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيء حتى إذا انزلت الآية : "الاعلاني أنزواجهم أو ما ملكت أيمانهم" قال ابن عباس فكل فرج سوى هذين فهو حرام"

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب اور حضرت شاہ صاحب رحمہما اللہ کے مذکورہ دونوں جوابات اگر دلائل سے ان کی تائید ہو رہی ہوتی تو خاصے قوی ہوتے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ

۱۔ روایات کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۱۷۱ تا ۱۸۱) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۲۹) حکم حرمت متعہ، مطبع مجیدی کانپور ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) کتاب المغازی تحت قوله نهی عن متعة النساء يوم خيبر ۱۲ م

۴۔ لم يخرج أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قاله الشيخ محمد فؤاد عبدالباقی،

سنن الترمذی (ج ۳ ص ۴۳، رقم ۱۱۲۲) ۱۲ م

دونوں جوابات محض دعویٰ ہیں اور ان تمام احادیث کا ظاہر جن میں لفظ متعہ آیا ہے ان جوابات کی تردید کر رہا ہے بالخصوص حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق پر متعہ و اشکالات وارد ہوتے ہیں :  
اولاً یہ کہ یہ روایت موسیٰ بن عبیدہ کی وجہ سے متکلم فیہ ہے ۔

دوسرے یہ کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے متعہ کی جو تشریح کی ہے وہ ان کی مستدل روایت کے الفاظ سے پوری طرح واضح نہیں ہوتی بلکہ اس روایت کو بھی متعہ بالمعنی المعروف پر بآسانی محمول کیا جاسکتا ہے ۔

تیسرے اس روایت کے آخر میں یہ تصریح ہے کہ آیت قرآنی " اِلَّا عَلَىٰ اَنۡوَاجِهِۦۭۤ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَیۡمَانُهُۥم " نے متعہ کو منسوخ کر دیا، اب اگر متعہ سے وہی معنی مراد لئے جائیں جو حضرت شاہ صاحبؒ نے لئے ہیں تب بھی اصل اعتراض لوٹ آتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اور حلت متعہ کی روایات مدنی ہیں ۔

احقر کے نزدیک اس اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف کو مذکورہ آیت قرآنی نے مکہ مکرمہ ہی میں حرام کر دیا تھا اور وہ بدستور حرام ہی رہا البتہ بعض غزوات کے موقع پر ضرورت شدیدہ کی وجہ سے ایک محدود مدت کے لئے اس کی اجازت دی گئی جو رخصت تھی، حلت نہیں جیسے لحم خنزیر حرام ہے لیکن اضطرار کے موقع پر اس کا کھانا جائز ہو جاتا ہے، زاسلئے کہ وہ حلال ہو گیا بلکہ اس لئے کہ خاص حالات کی وجہ سے شریعت نے ایک محدود رخصت عطا فرمادی، حاصل یہ کہ ایسی رخصت حرمت کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے اور اس رخصت کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ حرمت منسوخ ہو گئی ۔

اس جواب کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اجازت متعہ کی تقریباً تمام روایات میں رخصت کا لفظ استعمال ہوا ہے نہ کہ حلت کا ۔

۱۔ موسیٰ بن عبیدہ (ت، ق) الریذی ... قال احمد : " لا یکتب حدیثہ " وقال النسائی وغیرہ : " ضعیف " و قال ابن عدی : " الضعف علی روایاتہ بین " وقال ابن المعین : " لیس بشئ "، وقال مرة : " لا یحتج بحدیثہ " وقال یحییٰ بن سعید : " کنا نتقی حدیثہ " وقال ابن سعد : " ثقة فلیس بحجة " وقال یعقوب بن شیبہ : " صدوق ضعیف الحدیث جداً "، میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۸۸۹۵) ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ بیشتر روایات میں " رخصت " اور " اذن " کے الفاظ آتے ہیں، بعض میں استمتاع کے الفاظ بھی آتے ہیں، روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۱۱ ص ۲۵۳ تا ۲۵۴) رقم الحدیث ۸۹۸۶ تا ۸۹۹۳، الفیج الاول فی نکاح المتعہ - نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۶۹ تا ۲۷۶) باب نکاح المتعہ مزید دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ ص ۲۲۸) نکاح المتعہ اور (ج ۱۶ ص ۵۱۸ تا ۵۲۰) رقم ۴۵۴۱۲ تا ۴۵۴۱۷، المتعہ، النکاح ۔

حلت کا لفظ کسی روایت میں بندہ کو نہیں مل سکا، البتہ حسن بصریؒ کی ایک مرسل روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے " ما حلت المتعہ قط الا فی عمرۃ القضاء ثلاثہ آیام ما حلت قبلها ولا بعدھا کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۰، رقم ۴۵۴۱۷) ۱۲ مرتب معنی منہ



اصل اعتراض کا ایک دوسرا جواب بھی دیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ آیت ”وَالَّذِينَ هُمْ  
لَعَنُوهُمْ حَافِظُونَ“ میں ازواج سے مراد وہ عورتیں ہیں جو عفت مشروع کے ذریعے حلال کی گئی ہوں  
اور ابتداء اسلام میں عقد مشروع چونکہ صرف نکاح تھا اس لئے آیت حرمتِ متعہ پر بھی دال تھی،  
پھر بعد میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ عرصہ کے لئے متعہ کی اجازت دی تو متعہ بھی عفتِ  
مشروع کے تحت آگیا اور ایسی تمام عورتیں جن کے ساتھ متعہ کیا گیا ”ازواج“ کے تحت داخل  
ہو گئیں اس لئے نہ آیت کی مخالفت ہوئی، نہ آیت کو منسوخ کیا گیا، پھر بعد میں جب دوبارہ متعہ  
کو ممنوع کر دیا گیا تو وہ عفت مشروع نہ رہا اور ایسی عورتیں ”ازواج“ کے مفہوم سے خارج ہو گئیں،  
اس لئے اب یہ آیت ہمیشہ کے لئے حرمتِ متعہ پر دال ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

حرمتِ متعہ کے زمانہ سے متعلق | دوسری بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت کس وقت ہوئی؟  
روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق | اس بارے میں روایات میں شدید تعارض پایا جاتا ہے۔

حضرت علی رضی کی حدیث باب ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ مَتْعَةِ النِّسَاءِ  
وَعَنِ لِحْوَمِ الْحِمَى الْأَهْلِيَّةِ زَمَنَ خَيْبَرَ“ سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ غزوہ خيبر کے موقع پر حرام  
ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوہ حنین  
کے موقع پر، بعض سے غزوہ اوطاس کے موقع پر اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت  
غزوہ تبوک کے موقع پر ہوئی۔

۱۔ چنانچہ حضرت سبرہ سے مروی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ مَتْعَةِ النِّسَاءِ يَوْمَ الْفَتْحِ  
كَتَرِ الْعَمَالِ (ج ۱۲ ص ۵۲۵، رقم ۴۵۴۲) الْمُتْعَةُ، نَبَرُ دَكَيْتُ مَصْحُوحٌ (ج ۲ ص ۴۵۵) بَابُ نِكَاحِ الْمُتْعَةِ ۱۲ مَرْتَبَ  
۲۔ امام نسائی حضرت علی رضی کی روایت کے ایک طریق کے بارے فرماتے ہیں: ”قَالَ ابْنُ الْمُنْثَلِ: ”يَوْمَ حَنِينٍ“ وَهَذَا:  
هَكَذَا أَحَدُ شَاعِبِ الْوَهَابِ مِنْ كِتَابِهِ“ سنن نسائی (ج ۲ ص ۴۹) تَحْرِيمُ الْمُتْعَةِ - مَزِيدُ تَفْصِيلٍ كَمَا لَمْ يَكُنْ  
فَتْحُ الْبَارِي (ج ۹ ص ۴۷۷) - كِتَابُ النِّكَاحِ، بَابُ نَهْيِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ نِكَاحِ الْمُتْعَةِ أَخِيرًا ۱۲ مَرْتَبَ  
۳۔ چنانچہ حضرت سلمہ بن اکوع سے روایت ہے فرماتے ہیں: ”وَنَحْصُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ أُوطَاسٍ فِي الْمُتْعَةِ  
ثَلَاثًا ثُمَّ نَهَى عَنْهَا، مَصْحُوحٌ (ج ۱ ص ۴۵۵) بَابُ نِكَاحِ الْمُتْعَةِ ۱۲ مَرْتَبَ

۴۔ حازمی نے اپنی کتاب ”الاعتبار فی النسخ والنسخ من الآثار“ میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاری رضی کی روایت  
ذکر کی ہے فرماتے ہیں: ”خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى غَزْوَةِ تَبُوكَ حَتَّى إِذَا كُنَّا عِنْدَ الْعَقْبَةِ  
(بَاقِي حَاشِيَةِ الْكَلَامِ صَفْحَةٌ ۲۰)



اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حرمتِ متعہ تو ایک مرتبہ ہو چکی تھی لیکن اس کا اعلان بار بار مختلف غزوات میں کیا گیا اور جن لوگوں نے جس غزوہ میں یہ حکم پہلی بار سنا، انہوں نے حرمتِ متعہ کو اسی غزوہ سے منسوب کر دیا۔  
لیکن یہ جواب اطمینان بخش نہیں کیونکہ روایات کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے۔  
حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ جواب دیا کہ جس روایت میں غزوہ تبوک کا ذکر ہے اس میں کسی راوی سے وہم ہوا ہے اور حضرت علیؑ کی ”نہی عن متعۃ النساء وعن لحوم الحمر الاہلیۃ زمن خيبر“ (حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ما یلی الشام جاءت نسوة فذكرنا تمتعنا وهن لطفن في رحالنا فجاءنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظر اليهن وقال: ”من هؤلاء النسوة؟“ فقلنا: يا رسول الله! نسوة تمتعنا منهن“ قال: ”فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه وتمعد وجهه وقام فينا خطيبا فحمد الله وأثنى عليه ثم نهى عن المتعة فتوادعنا يومئذ الرجال والنساء ولم نعد ولا نعود لها أبدا“ فيها سميت يومئذ ثنية الوداع دیکھے نصب الراية (ج ۳ ص ۱۹) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب

۵۰ نیز ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریمِ متعہ عمرہ القضاء کے موقع پر ہوئی چنانچہ حضرت حسن بصریؒ کی روایت ہے ”ما حلت المتعة قط إلا في عمرة القضاء ثلاثة أيام ما حلت قبلها ولا بعدها“ کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۷، رقم ۳۵۷۳۹) برمز (عب)۔

نیز ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ حجة الوداع کے موقع پر حرام ہوا چنانچہ حضرت سبرہؒ فرماتے ہیں ”سمعت النبي صلى الله عليه وسلم ينهى عن متعة النساء في حجة الوداع“ کنز (ج ۱۶ ص ۵۱۵، رقم ۳۵۷۳۸) بحوالہ ابن جریر - ۱۲ مرتب عفی عنہ

### حاشیہ صفحہ ۱۵۸

۱۵ علامہ نوویؒ نے مذکورہ جواب قاضی عیاضؒ کی نسبت سے ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵) باب نکاح المتعة ۱۲ مرتب

۱۶ اس لئے کہ متعہ در روایات میں مختلف غزوات کے موقع پر رخصتِ متعہ پھر بعد میں اس کی مانعت کا ذکر ہے، اگر تحریم متعہ صرف ایک ہی موقع پر ہوئی ہوتی اور دو سے مواقع پر اس کی تاکید ہوتی تو دو سے مواقع پر رخصت ”اور“ اذن ”کا ذکر نہ ہوتا جبکہ دو سے مقامات پر بھی ”رخصت“ اور ”اذن“ کا ذکر ہے، معلوم ہوا کہ حرمتِ متعہ کو محض ایک مرتبہ قرار دینا صحیح نہیں - ۱۲ مرتب  
۱۷ علامہ نوویؒ نے بھی تبوک کی طرف نسبت کو غلط قرار دیا ہے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵) ۱۲ م

والی روایت میں "زمن خیبر" کا تعلق صرف "لحوم الحمر الاہلیۃ" ہے یعنی "لحوم حمر" کو غزوۂ خیبر میں حرام قرار دیا گیا، اور "نہی عن متعۃ النساء" ایک جملہ ہے جس کا "زمن خیبر سے کوئی تعلق نہیں ہے، ورنہ دراصل فتح مکہ کے موقع پر متعہ کی اجازت دی گئی تھی پھر اسے حرام کر دیا گیا تھا لیکن چونکہ فتح مکہ، غزوۂ حنین و اوطاس ایک ہی سفر میں پیش آئے تھے اس لئے کسی نے اس کی نسبت فتح مکہ کی طرف کر دی اور کسی نے حنین یا اوطاس کی طرف۔

۱۔ حاصل یہ کہ "زمن خیبر" دونوں کا ظرف نہیں بلکہ صرف "وعن لحوم الحمر الاہلیۃ" کا ظرف ہے۔

لیکن اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ ترمذی کی مذکورہ حدیث باب میں تو آپ کی "یاویل چل سکتی ہے جس میں "زمن خیبر" دونوں کے بعد آیا ہے، لیکن صحیحین میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "عن علی بن ابی طالب أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعۃ النساء یوم خیبر وعن اکل الحمر الاہلیۃ" بخاری (ج ۲ ص ۱۷۱) کتاب المغازی، باب غزوۂ خیبر۔ مسلم میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے دیکھئے (ج ۱ ص ۵۲۴) باب نکاح المتعہ۔

ان دونوں طریقوں میں "زمن خیبر" کا لفظ صراحۃً "نہی عن متعۃ النساء" کا ظرف بن رہا ہے جس کا مطلب واضح ہے کہ حرمت متعہ خیبر کے زمانہ میں ہوئی۔

اس اشکال کا جواب علامہ ابن القیمؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ اس میں راوی کو وہیم ہوا ہے ورنہ اصل روایت یہی ہے جس میں "زمن خیبر" کو دونوں کے بعد لایا گیا ہے۔ (لیکن اس جواب کا منفع اور تکلف ظاہر ہے) نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ خیبر کے زمانے میں متعہ کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کہ اس زمانہ میں حرام کرنا پڑے اس لئے کہ خیبر میں تمام عورتیں یہودی تھیں اور ان سے متعہ کا امکان نہ تھا اس لئے کہ اس وقت کتابیہ عورت سے نکاح جائز نہ تھا متعہ کیسے درست ہو سکتا تھا، اس لئے کہ کتابیہ سے نکاح اس آیت کے نازل ہونے سے جائز ہوا "الْیَوْمَ أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِینَ اُوتُوا الْکِتَابَ حِلٌّ لَّکُمْ وَطَعَامُکُمْ حِلٌّ لَّھُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِینَ اُوتُوا الْکِتَابَ مِنْ قَبْلِکُمْ" یہ آیت سورۃ مائدہ سے تعلق رکھتی ہے جو بالکل آخری سورتوں میں سے ہے، دیکھئے زاد المعاد (ج ۳ ص ۱۶۶) تحریم متعۃ النساء عام الفتح۔

حافظ ابن حجرؒ نے مذکورہ اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر متعہ کے سلسلہ میں جو رخصت دی گئی تھی اس کا حضرت علیؓ کو علم نہ تھا صرن خیبر کے موقع پر اس کی حرمت کا علم تھا لہذا فی فتح الباری (ج ۹ ص ۱۶۹) باب نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نکاح المتعہ اخیراً ۱۲ مرتبہ عنہ

۲۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے حجة الوداع والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں متعہ سے مراد "متعہ الحج" ہے نہ کہ "متعہ النکاح"۔ عمرۃ القضاء والی روایت سے حضرت شاہ صاحبؒ نے کوئی تعرض نہیں کیا، نیز اوطاس و حنین والی

روایات کا جواب بھی صراحۃً ذکر نہیں کیا، دیکھئے فیض الباری (ج ۴ ص ۱۳۵ و ۱۳۶) مغازی ۱۲ مرتبہ

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ جواب بھی تکلف سے خالی نہیں، احقر کے نزدیک سب بہتر جواب علامہ طیبیؒ کا ہے کہ ایک مرتبہ غزوہ خیبر کے موقع پر متعہ حرام ہو گیا تھا پھر فتح مکہ کے موقع پر ایک محدود وقت کے لئے دوبارہ اس کی رخصت دی گئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کی حرمت کا اعلان کر دیا گیا، وبہ یجمع الروایات انشاء اللہ تعالیٰ۔

متعہ کی حلت پر رد افاض نے اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے: "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً"۔

لیکن اس آیت میں استمتاع کے لغوی معنی مراد ہیں متعہ اصطلاحی نہیں اور "منھن" وغیرہ کی ضمیر منکوحہ عورتوں کی طرف لوٹ رہی ہے کما یدل علیہ السياق، لہذا اس سے استدلال درست

۱۔ کما فی حاشیہ سنن الترمذی للشیخ أحمد علی السہارنفوری رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۱۶۶)  
نیز علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں: "وقال الشافعی: «لا أعلم شيئاً أحله الله ثم حرّمه ثم أحله ثم حرّمه إلا المتعة»  
فصل الأمر على ظاهره وأن النبي صلى الله عليه وسلم حرّمها يوم خيبر ثم أباحها في حجة الوداع ثلاثة أيام ثم حرّمها، المغني  
(ج ۱ ص ۶۳۵) جواز المتعة ۱۲ مرتب

۲۔ اس صورت میں بھی "عمرۃ القضاء" والی روایت کا کوئی صحیح محل نہیں اور تبوک والی روایت کو وہم پر محمول کرنا ضروری ہوگا، شاید یہی وجہ ہو کہ سہیلی فرماتے ہیں: "وقد اختلف في وقت تحريم نكاح المتعة فانما ما روي في ذلك رواية من قال: في غزوة تبوك ثم رواية الحسن أن ذلك كان في عمره القضاء كما في فتح الباري (ج ۹ ص ۱۷۱) بایں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نكاح المتعة أخيراً - ۱۲ مرتب

۳۔ سورہ نساء آیت ۲۴ پ ۱۲ م

۴۔ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: "المراد بالاستمتاع هو الوطء والدخول لا الاستمتاع بمعنى المتعة التي يقول بها الشيعة - روح المعاني (ج ۳ ص ۳۷۳، جزء خامس)

علامہ قرطبیؒ نے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ" کا ایک مطلب "نكاح المتعة الذي كان في صدر الاسلام" بیان کیا ہے اور اسے جمہور کا قول قرار دیا ہے اور تائید میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ، ابی بن کعبؓ اور سعید بن جبیرؓ کی نسبت ایک قرأت کو پیش کیا ہے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ"۔ پھر جواب میں فرماتے ہیں کہ اس متعہ سے بعد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا تھا، (گویا حکم منسوخ ہو گیا) (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)



## باب ماجاء فی النہی عن نکاح الشغار

”عن عمران بن حصین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : لا جلب ولا جنب“  
 جلب و جنب کا ایک مطلب ”باب زکوٰۃ“ سے متعلق ہے، اس وقت ”جلب“ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ”مصدق“ ہر شخص کے پاس جا کر زکوٰۃ وصول کرنے کے بجائے کسی ایک جگہ بیٹھ جائے اور لوگوں کو وہاں آکر زکوٰۃ دینے پر مجبور کرے اور ”جنب“ کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے والا اپنا مال لیکر کہیں دور چلا جائے جہاں ”مصدق“ کو پہنچنے میں دشواری ہو، یہ دونوں ممنوع ہیں،  
 ”جلب“ و ”جنب“ کا دوسرا مطلب ”باب سباق“ سے متعلق ہے، اس صورت میں ”جلب“ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک شہسوار اپنے پیچھے کسی آدمی کو مقرر کر دے تاکہ وہ شور مچائے جس سے گھوڑا تیز بھاگے، یہ صورت ممنوع ہے اس لئے کہ اس میں دوسرے مسابقین کا ضرر ہے،  
 اور ”جنب“ کا مطلب یہ ہے کہ دوڑ کے وقت ایک خالی گھوڑا اس تھوڑے تاکہ مرکوب کے تھک جانے کی صورت میں اس پر سوار ہو سکے، یہ صورت ممنوع ہے۔

### حاشیہ صفحہ گذشتہ

اور حضرت سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں : ”نسختها آية الميراث اذ كانت المنعة لا ميراث فيها“ اور حضرت عائشہؓ اور قاسم بن محمدؒ فرماتے ہیں : ”تحريمها ونسخها في القرآن وذلك في قوله تعالى : ”وَالَّذِينَ هُمْ لِأُوجِهِهِمْ حِفْظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ“ وليست المنعة نكاحا ولا ملكا يمين۔  
 دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۵ ص ۱۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

### حاشیہ صفحہ ۱۷۸

۱۔ الحديث أخرجه النسائي (ج ۲ ص ۸۵ و ۸۶) كتاب النكاح، باب الشغار۔ وأبو داود ومختصر (ج ۲ ص ۳۴۸) كتاب الجهاد، باب الجلب على الخيل في السباق ۱۲ م

۲۔ نہایہ (ج ۱ ص ۲۰۳) میں ”جنب“ کی اس تشریح کو ”قیل“ کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جبکہ ”جنب“ کا باب زکوٰۃ سے متعلق اصل مطلب اس طرح بیان کیا گیا ہے ”أَنْ يَنْزِلَ الْعَامِلُ بِأَقْصَىٰ مَرَاضِعِ أَصْحَابِ الصَّدَقَةِ ثُمَّ يَأْمُرُ بِالْأَمْوَالِ أَنْ تَجْتَبَ إِلَيْهِ : اِی تحضر، اس مطلب کی صورت میں ”جلب“ اور ”جنب“ دونوں کا حاصل ایک ہو گا ۱۲ مرتب

۳۔ ”جلب“ اور ”جنب“ کے مذکورہ مطالب کے لئے دیکھئے نہایہ لابن الاثیر (ج ۱ ص ۲۸۱ و ۲۸۲) اور مجمع بحار الانوار (ج ۱ ص ۲۸۱ و ۲۹۱ و ۲۹۲) ۱۲ مرتب

« ولا شغار فی الإسلام » شغار یعنی « آنٹے سانٹے » کا نکاح یعنی کوئی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح دوسرے آدمی کے ساتھ کر دے اس معاملہ پر کہ وہ دوسرا آدمی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح اس کے ساتھ کر دے اور « احرا العقیدین » دوسرے کا عوض ہو جائے اور اس کے علاوہ کوئی اور مہر نہ ہو۔

حنفیہ کے نزدیک شغار اگرچہ جائز نہیں لیکن اگر کیا جائے تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور ہر مثل واجب ہوتا ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں نکاح ہی منعقد نہیں ہوتا، ان کا استدلال حدیث باب ہے کہ نکاح شغار سنہی عنہ ہے، والنہی یوجب فساد المنہی عنہ

حنفیہ کے نزدیک « نہی عن الأفعال الشرعیۃ » « منہی عنہ » کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے لہذا نکاح درست ہے۔ والشرع علم

۱۵۔ وھو نکاح معروف فی الجاہلیۃ، کان یقول الرجل للرجل: شاعرتی ای زوجتی أختک أو بنتک أو من تلئ امرھاتئ أزوجک أختی، أو بنتی، أو من تلئ أمرھا، ولا یكون بینھما مہر ویكون بضع کل واحدۃ منھما فی مقابلۃ بضع الآخرئ، وقیل لہ « شغار » لا یرتفع المہر بینھما، من شغرا لکلب إذا رفع إحدى رجلیہ لیبول،

وقیل: الشغر: البعد، وقیل: الاتساع - کذا فی التہایۃ لابن الأثیر (ج ۲ ص ۴۸۲) ۱۲ مرتب

۱۶۔ شغار کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنے لڑکے کا نکاح دوسرے کی لڑکی سے اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنے لڑکے کا نکاح اس کی لڑکی سے کرے اور احرا العقیدین دوسرے کا عوض ہو۔ دیکھیے فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۱، ص ۲۹) ۱۲ مرتب

۱۷۔ شافعیہ نے اپنے مسلک پر ایک دلیل عقلی بھی بیان کی ہے کہ شغار کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ہر ایک عورت کا بضع مہر بھی ہو اور منکوح بھی اور یہ درست نہیں۔

حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہمارے نزدیک شغار کی صورت میں اعتبار مہر مثل کا ہے، لہذا ہر عورت کا بضع محض منکوح کی

حیثیت رکھتا ہے، نہ کہ مہر اور منکوح دونوں کی۔ دیکھیے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۱۱) باب المہر ۱۲ مرتب

۱۸۔ حنفیہ کے مذہب کی مزید وضاحت یہ ہے کہ شغار کی صورت میں « أحد البضعین » کو جو دوسرے کا صداق ٹھہرایا گیا ہے یہ تسمیہ فاسدہ، اس لئے کہ بضع مال نہیں، اس لئے مہر نہیں بن سکتا، لہذا ایسی صورت میں ہر ایک عورت مہر مثل کی مستحق ہوگی، حاصل یہ کہ بضع کو مہر قرار دینا شرط فاسدہ ہے اور نکاح شرط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا « کما إذا تزوجہا علی أن یطلقہا وعلی أن ینقلہا من منزلہا ونحو ذلک »

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک مانع پر محمول ہے نہ کہ ابطال پر، - مزید تفصیل کے لئے

دیکھیے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۴۸) فصل و أمّا بیان ما یصح تسمیۃ مہراً - اور فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۲۲)

مرتب عفی عنہ

## باب مَا جَاءَ لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَاتِهَا

”عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ تُزَوَّجَ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا أَوْ عَلَى خَالَاتِهَا“ پھوپی اور بھتیجی، خالہ اور بھانجی کو ایک وقت میں نکاح میں جمع کرنا اس حدیث کی رو سے ممنوع ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔

لیکن یہاں حنفیہ کے اصول پر اشکال ہوتا ہے کہ ”أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ“ عام ہے جس کے عموم میں مذکورہ صورت بھی داخل ہے لہذا حدیث باب جو خبر واحد ہے اس سے کتاب اللہ کے عام میں کیسے تخصیص کیا جاسکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں ”وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا“ سے ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی ہے اور عام خض عند البعض میں مزید تخصیص خبر واحد اور قیاس سے بھی ہو سکتی ہے کما هو محقق فی أصول الفقه۔ واللہ اعلم

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الشَّرْطِ عِنْدَ عَقْدِ النِّكَاحِ

عَنْ عَقِيْبَةَ بْنِ عَامِرٍ الْجَمْعِيُّ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ”إِنْ أَحَقَّ لَهُ الْحَدِيثُ لَمْ يُخْرِجْهُ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِ الْكُتُبِ الثَّمَنَةُ سُرَى التَّرْمِذِيِّ، قَالَ الشَّيْخُ مُحَمَّدٌ فَوَادِعُ عَبْدِ الْبَاقِي، سَنَنَ تَرْمِذِي (ج ۳ ص ۲۳۲) ۱۲ م

”قَالَ ابْنُ السَّمْدُورِ : ”أَجْمَعَ أَهْلُ الْعِلْمِ عَلَى الْقَوْلِ بِهِ وَلَيْسَ فِيهِ بِحَدِّ اللَّهِ إِخْتِلَافٌ إِلَّا أَنَّ بَعْضَ أَهْلِ الْبِدْعِ مَتَنٌ لَا تَعْدُ مُخَالَفَتُهُ خِلَافًا وَهُمْ الرِّافِضَةُ وَالْخَوَارِجُ لَمْ يَحْتَرَمُوا ذَلِكَ“۔

كَذَا فِي الْمَغْنِيِّ (ج ۶ ص ۵۴۳) الْجَمْعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا وَخَالَاتِهَا ۱۲ مَرْتَبَةً

”سُورَةُ بَقَرَةِ آيَةِ ۲۲۱، پ ۱۲ م

”یہ سارا جواب حدیث باب کے خبر واحد ہونے کی تقدیر پر ہے جبکہ صاحب ہدایہ نے جمع ”بَيْنَ الْعَمَّةِ وَابْنَةِ أُخِيهَا“ اور ”بَيْنَ الْخَالَاتِ وَابْنَةِ أُخْتِهَا“ کی حرمت پر ”لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا“ الحدیث سے استدلال کیا ہے اور اسے خبر مشہور قرار دیکر فرمایا ہے ”تَجُوزُ الزِّيَادَةُ عَلَى الْكِتَابِ بِمِثْلِهِ“

اور شیخ ابن ہمام اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”أَعْنَى الْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ ثَابِتٌ فِي صَحِيحِي مُسْلِمٌ وَابْنُ حِبَّانٍ وَرَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ، وَتَلَقَّاهُ الصَّدْرُ الْأَوَّلُ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)



الشروط أن يوفي بهما استحللت به الفروج، یعنی پوری کرنے کے اعتبار سے لائق تر وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شرکاء ہوں کو حلال کیا۔

عقد نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں :

① جو زوج کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں، یعنی مقتضاء عقد کے مطابق ہوتی ہیں جیسے نفقہ، کسوا اور سکنی وغیرہ۔

ان کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے، اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

② جو مقتضاء عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم اتفاق اور عدم سکنی کی شرط۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرط باطل ہو جائے گی اور نکاح درست ہو جائیگا۔

③ ”وما لیس من القسمین“ مثلاً دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسرے گھر نہ لیجانے کی شرط یا اس جیسی دوسری مباح شرائط۔

اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے :

امام احمد، امام اسحاق اور امام ابو زاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل

بقید حاشیہ صفحہ گذشتہ

بالقبول من الصحابة والتابعين، ورواه الحجة الفقيه، منهم ابو هريرة وجابر وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وابو سعيد الخدري رضي الله عنهم - هداية مع فتح القدير (ج ۳ ص ۱۲۵ و ۱۲۵) فصل في

بيان المحرمات ۱۲ مرتب عفا الله عنه

شرح از مرتب عفا الله عنه ۱۲

۱۳ الحديث أخرجه البخاري (ج ۲ ص ۲۵۵) باب الشروط في النكاح، ومسلم (ج ۳ ص ۴۵۵) باب الوفاء بالشروط في

النكاح - ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱)

۱۴ قال الحافظ في فتح الباري (ج ۹ ص ۲۸۸) باب الشروط في النكاح وأما شرطينا في مقتضى النكاح كأن لا يقسم لهما ولا يتسرى عليهما أو لا ينفق أو نحو ذلك فلا يجب الوفاء به، بل إن وقع في صلب العقد كفى وصح النكاح بمهر المثل، وفي وجه يجب المستثنى ولا أثر للشرط، وفي قول للشافعي يبطل النكاح - ۱۲ مرتب

۱۵ اس مثال کو اللکوب الدری (ج ۲ ص ۲۳۱) میں دوسری قسم کی مثال میں بیان کیا گیا ہے لیکن علامہ عینی نے اس کو تیسری قسم میں شمار کیا ہے کما نقلنا ۱۲ م

کرنا واجب ہے، اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک شرط کی اس تیسری نوع کو پورا کرنا قضاء ضروری نہیں البتہ دیانۃ ضروری ہے۔

امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک امام احمدؒ کے مطابق ذکر کیا ہے لیکن درست یہ ہے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ساتھ ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ امام ترمذیؒ کا قول نقل کر کے فرماتے ہیں: «والمقل فی هذا عن الشافعی غریب بل الحدیث عندہم محمول علی الشروط التي لا تنافی مقتضی النکاح بل تكون من مقتضیاتہ ومقاصدہ» علامہ نوویؒ اور علامہ ابن قدامہؒ نے بھی امام شافعیؒ کا مسلک امام ابو حنیفہؒ کے مطابق ذکر کیا ہے۔

امام احمدؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتضائہ عقد کے خلاف شرط کو پورا کرنا تو آپ کے نزدیک بھی لازم نہیں اور جن شرط کا عقد تقاضا کرتا ہو وہ سب کے نزدیک لازم ہیں اور ان کے علاوہ جو شرط ہیں ان کا پورا کرنا دیانۃ ہمارے نزدیک بھی ضروری ہے، اس لئے کہ مؤمن کی شان یہی ہے کہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرمان باری تعالیٰ «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن اگر کوئی ان شرط کو پورا نہ کرے تو نکاح کے لئے مضر ہوگا یا نہیں حدیث باب اس سے ساکت ہے لہذا یہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہے واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

## باب ماجاء فی الرجل یسلم وعندہ عشرين سنة

عن ابن عمر أن غیلان بن سلمة الثقفی أسلم وله عشرين سنة فی الجاهلیة فأسلم

معه، فأمره النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن یتخیر أربعاً منهم.

۱۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱۵) باب الشروط فی النکاح ۱۱

۲۔ شرح ترمذی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۵۴) باب الوفاء بالشروط فی النکاح ۱۲

۳۔ المغنی (ج ۶ ص ۵۲۹) مسألة قال: ولمذا تزوجها وشرط لها أن لا یخرجها الخ ۱۲

۴۔ سورہ اسراء آیت ۳۲ پ ۱۲

۵۔ اس باب سے متعلقہ شرح کے لئے مذکورہ بالا کتب حدیث وفقہ کے علاوہ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۱۴) باب الشروط

فی النکاح - اور گوہر محمودی (افادات شیخ الحدیث ص ۱۴) ۱۲ مرتب

۶۔ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۴) باب الرجل یسلم وعندہ أكثر من أربع سنة - ۱۲

اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ «کثیر الزواج کافر» اگر اسلام لائے  
توان میں سے چار کا انتخاب کر کے بقیہ کو جدا کر دے، جبکہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک  
انتخاب کا حق نہیں بلکہ جن چار بیویوں سے پہلے نکاح کیا ہو گا ان کا نکاح برقرار رہے گا بقیہ کا خود  
بخود فسخ ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہ کے مسلک کی بنیاد ابراہیم نخعی کے قول پر ہے اور حدیث باب کا جواب یہ  
ہو سکتا ہے کہ اس میں «تخیر» سے اختیار مراد نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کے پاس کل چار  
عورتیں باقی رہیں گی۔

اگرچہ شیخین کا مسلک اوفق بالقیاس ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کا مسلک اوفق بالحدیث ہے  
اور بلاشبہ حدیث باب کے ظاہر سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ کی جانب  
سے اس کا کوئی تسلی بخش جواب نظر سے نہیں گذرا، نیز حدیث باب کے علاوہ بعض دوسری روایات  
سے بھی ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، شاید اسی لئے امام محمد نے بھی اس مسئلہ میں

۱۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ یہ ازواج اپنے زمانہ عدت میں اسلام لے آئیں یا یہ «ازواج» اہل کتاب ہیں سے ہوں ورنہ  
بصورت دیگر اختلاف دین کی وجہ سے خود بخود نکاح ختم ہو جائیگا، دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۱) لونکح اکثر من أربع ۱۲ مرتب  
۲۔ ان چار کا بھی نکاح جب برقرار رہیگا جب «ازواج» کے ساتھ نکاح متفرق عقود میں ہوا ہو لیکن اگر ایک ہی عقد میں جملہ  
ازواج سے نکاح ہوا تھا تو ان چار سمیت تمام ازواج کا نکاح فسخ ہو جائیگا مگر مصرح فی المغنی (ج ۶ ص ۶۲) وراجعہ  
لتفصیل هذه المسألة ولللبسوط للسرخسی (ج ۵ ص ۵۴ و ۵۵) باب نکاح اهل الحرب ۱۲ مرتب

۳۔ مؤطاً امام محمد (ص ۲۴۵) باب الرجل يكون عنده أكثر من أربع نسوة فيريد أن يتزوج - ۱۲ م  
۴۔ بعض روایات میں «تخیر» کے بجائے «أمسك منهن أربعاً» کے الفاظ آئے ہیں کافی مؤطاً امام محمد  
(ص ۲۴۴) اور بعض میں «خذ منهن أربعاً» کے الفاظ آئے ہیں کافی روایۃ الدارقطنی (ج ۳ ص ۲۶۹، رقم ۹۴)  
باب المهر ۱۲ مرتب

۵۔ بلکہ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴، رقم ۱۱) میں قیس بن الماریث کی ایک روایت انتخاب کا حق ملنے کے بارے  
میں اس اعتبار سے زیادہ صریح ہے کہ اس میں حدیث باب کا مذکورہ بالا جواب بھی نہیں چل سکتا، فرماتے ہیں: «أن  
رجلاً من بني أسلم وعنده ثمان نسوة، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: اختر منهن أربعاً»

فجعل يقول: أقبلي يا فلان مرتين، أدبري يا فلانة، أدبري يا فلانة، ۱۲ مرتب

۶۔ دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۶۹ تا ص ۲۷۳، رقم ۹۳ تا ۱۰۴) ۱۲ م



ائمہ ثلاثہ کا میلک اختیار کیا ہے اور سفیان ثوری کا بھی یہی مسلک ہے۔

سمعت محمد بن اسماعیل يقول: «هذا حديث غير محفوظ» الخ

امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ غیلان بن سلمہ کی مذکورہ حدیث باب جو معمرؓ نے زہری عن سالم بن عبد اللہ عن ابن عمرؓ کی سند سے ذکر کی ہے یہ روایت اس سند سے مروی نہیں بلکہ دراصل یہ روایت «زہری قال: حدثت عن محمد بن سوید الثقفی» کے طریق سے مروی ہے «کما روی شعیب بن ابی حمزہ وغیرہ عن الزہری» معمرؓ نے مذکورہ روایت کی جو سند ذکر کی ہے وہ دراصل غیلان بن سلمہ ہی کے دوسرے واقعہ کی ہے «ان رجلاً من ثقیف طلق نساءه، فقال له عمر: لتراجعن نساءك أولا رجمن قبرك كما رجمن قبر ابی رغال»

۱۔ مؤطا امام محمد (ص ۲۴) ۱۲ م

۲۔ کافی المغنی (ج ۶ ص ۱۳) ۱۲ م

۳۔ لیکن مسند احمد (ج ۲ ص ۱۸۱ مسند عبد اللہ بن عمرؓ) میں روایت اس طرح آئی ہے «حدثنا عبد اللہ حدثنی ابی، ثنا اسماعیل و محمد بن جعفر قال: ثنا معمر عن الزہری، قال ابن جعفر فی حدیث: أنا ابن شہاب عن سالم، عن ابیہ أن غیلان بن سلمہ الثقفی اسلم وتحتہ عشر نسوة، فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اختر منھن أربعاً، فلما کان فی عہد عمر طلق نساءہ وقسم مالہ بین بنیہ، فبلغ ذلک عمر، فقال: إلی لا ظن الشیطان فیما یسترق من السمع سمع بموتک فقد فہ فی نفسک، ولعلک أن لا تمکث (وفی التلخیص (ج ۳ ص ۱۶۹) نقل عن مسند وأعلمک أنك لا تمکث) إلا قلیلاً، وإیم اللہ لتراجعن نساءک ولتراجعن فی مالک أو لأورثمنک منک، ولا تموت بقبرک فیرجم کما رجمن قبر ابی رغال۔

اس سے معلوم ہوا کہ معمرؓ زہری عن سالم عن ابیہ کی سند سے غیلان بن سلمہ کے دونوں واقعوں کے راوی ہیں، لہذا معمرؓ کی طرف خطا کی نسبت مشکل ہے، سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴ تا ص ۲۵، رقم ۱۰۳) باب المہر میں یہ روایت «ایوب عن نافع وسالم عن ابن عمرؓ کی طریق سے آئی ہے اس میں بھی دونوں واقعوں کا ذکر ہے۔

یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن سعید القطان نے معمرؓ کی روایت کو درست قرار دیا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تعلیقات

الشیخ أحمد محمد شاکر علی المسند للإمام أحمد (ج ۶ ص ۲۸۹) اور التلخیص الحسیر (ج ۳ ص ۱۶۸ تا ۱۷۰ رقم ۱۵۳) باب موانع

النکاح ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

فَقَالَ لَهُ عُمَرُ : « لَتَرَا جَعَنَ نِسَاءَكَ » غيلان بن سلمہ ثقفی کی طلاق چونکہ طلاق « فار » کے درجہ میں تھی جو ممنوع ہے اس لئے حضرت عمرؓ نے سخت تنبیہ فرمائی، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسے مواقع پر امام کو چاہئے کہ وہ تنبیہ کرتا رہے۔

« أَوْلَا رَجَمَ قَبْرَ أَبِي رِغَالٍ » ابورغال کی تشریح میں مختلف اقوال ہیں، راجح قول یہ ہے کہ ابورغال قوم ثمود کا ایک فرد تھا جس وقت قوم ثمود پر عذاب آیا اس وقت اس کو

لَهُ هُوَ أَنْ يَطْلُقَ امْرَأَتَهُ طَلَقًا بَاطِنًا فِي مَرَضٍ مَوْتَهُ بِغَيْرِ رِضَاهَا ثُمَّ تَمُوتُ وَهِيَ فِي الْعِدَّةِ - القاموس المفہم لغۃ واصطلاحاً (ص ۱۳) ۱۲ م

۱۳ ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں : وَلَمْ يَمُوتْ بِقَبْرِ أَبِي رِجَمٍ الْخِجَاسِ كَمَا يَحْتَجُّ حَاشِيَةٌ فِي هَذِهِ رِوَايَةُ كَذْرَجِي ہے - ۱۲ م

۱۴ جن میں سے چند درج ذیل ہیں :

(۱) حضرت شعیب علیہ السلام کا غلام تھا اور عشر وغیرہ لینے پر مقرر تھا اور اس کی وصولیابی میں لوگوں پر ظلم کیا کرتا تھا۔

صاحب « قاموس » نے اس قول کو « ابن سیدہ » کی طرف منسوب کیا ہے اور اسے « غیر جیدہ » قرار دیکر رد کیا ہے۔

(۲) ابرہہ (جوشاہ حبشہ کی جانب سے یمن کا حاکم تھا) کی قیادت میں جوشکر بیت اللہ شریف کو ڈھانے کے ناپاک ارادے سے آیا تھا ابورغال اس کا رہبر تھا، ابورغال راستہ میں مر گیا تھا۔ صاحب « قاموس » نے اس قول کو جوہری کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کو بھی رد کیا ہے۔

(۳) ابورغال حبش کا نام زید بن خلف تھا یہ حضرت صالح علیہ السلام کا غلام تھا، انہوں نے اس کو « مہدق » بنا کر بھیجا تھا، یہ صدقات وغیرہ وصول کرنے کے لئے ایک ایسی قوم کے پاس پہنچا جن کے پاس دودھ دینے والی صرف ایک ہی بکری تھی، قوم میں ایک بچہ ایسا تھا جس کی ماں مر چکی تھی لوگ اس بکری کے دودھ سے اس بچہ کی پرورش کر رہے تھے، ابورغال نے اُسی بکری کے لئے پراسرار کیا جبکہ لوگ اس بچہ کی وجہ سے وہ بکری دینا نہ چاہتے تھے، کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر ابورغال پر آسمان سے عذاب نازل ہوا اور وہ ہلاک ہو گیا، ایک قول یہ ہے کہ خود بکری کے مالک نے اسے قتل کر دیا، حضرت صالح علیہ السلام کو جب اس کے بارے میں پتہ چلا تو آپ نے اس پر لعنت بھیجی۔ دیکھئے لسان العرب

(ج ۲ ص ۹۱) تحت کلمۃ « رغل » اور القاموس المحيط (ج ۳ ص ۳۸۵ و ۳۸۶) تحت کلمۃ « الرغل » بالضم ۱۲ مرتب عن

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عذاب سے اس لئے مستثنیٰ کر دیا گیا کہ یہ حرم کی حفاظت کرتا تھا، بعد میں جب یہ وہاں سے چلا آیا تو اس پر بھی وہی عذاب نازل ہوا جو اس کی قوم پر نازل ہوا تھا اور یہ طائف کے قریب دفن کیا گیا، لوگ اس کی قبر پر پتھر مارا کرتے تھے۔

حضرت عمر فاروقؓ کا مقصد یہ تھا کہ اگر تم نے اپنی ازواج کی طرف رجوع نہ کیا تو میں تمہیں سخت سزا دوں گا اور تمہارا انجام ایسا ہی عبرت ناک ہوگا جیسا ابورغال کا ہوا۔  
نیز لغت میں ”رحم القبر“ علامت کے طور پر قبر پر پتھر لگانے کے معنی میں بھی آتا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میں تمہاری قبر پر علامت لگوادوں گا تاکہ لوگ جان لیں کہ یہ اس شخص کی قبر ہے جس نے اپنی بیویوں پر ظلم کیا تھا۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الرجل یسی الامۃ ولہا زوج هل یحل لہ ان یتاھا

عن ابي سعيد الخدري قال أصبنا سبایا یوم أوطاس ولهن أزواج فی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

۱۴ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۴)، کتاب الخراج المز، باب نبش القبور العادیۃ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے یہ جواب متعین ہو جاتا ہے، فرماتے ہیں: «سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول حین خرجنا معہ الی الطائف فمررنا بقبر، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ہذا قبر ابی رغال وکان بہذا الحرم یدفع عنہ، فلما خرج أصابته النقمۃ التی أصابت قوہہ بہذا المكان، فدفن فیہ، وآیۃ ذلک أنہ دفن معہ غصن من ذهب، إن انتم نبشتم عنہ أصبتموہ معہ، فابتدرہ الناس فاستخرجوا الغصن ۱۲ مرتب۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۱۸)

۱۵ مشہور شاعر جریر کہتا ہے: اذا سات القرزدق فارجموہ کما ترہون قبر ابی رغال لسان العرب (ج ۱۱ ص ۲۹) ۱۲ مرتب

۱۶ کما فی لسان العرب (ج ۱۲ ص ۲۴) ۱۲ مرتب

۱۷ الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۴۴) باب جواز وطئ المسیئۃ بعد الاستبراء، وإن کان لہا زوج انفسخ نکاحہ بالسبی۔ کتاب الرضاع۔ وأیوداود (ج ۱ ص ۲۹) باب فی وطئ السبایا، کتاب النکاح ۱۲ مرتب



قَوْمَهُنَّ، فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَنَزَلَتْ: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ  
النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»۔

یہ بات متفق علیہ ہے کہ "ذوات الازواج" جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار  
کی جائیں تو اپنے ازواج سے ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، اور مالک کے لئے ان سے صحبت کرا حلال  
ہو جاتا ہے۔

لیکن پھر سبب فسخ نکاح میں اختلاف ہے :  
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سبب فسخ "سبی" یعنی گرفتار کر لینا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ  
کے نزدیک سبب فسخ "اختلاف دارین" ہے۔  
ان حضرات کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے کہ غزوہ اوطاس  
کے موقع پر جو عورتیں گرفتار کی گئی تھیں ان کے شوہران کے ساتھ تھے اس لئے "تباہین  
دارین" نہ ہوا تھا۔

۱۔ البتہ وثنیہ کا نکاح عطار اور عمرو بن دینار کے نزدیک ایسی صورت میں ختم نہ ہوگا (جب وثنیہ کا یہ حکم  
ہے تو مجوسیہ کا بھی یہی حکم ہوگا) دیکھئے عارفۃ الاُخوذی (ج ۵ ص ۶۶) ۱۲ مرتب  
۲۔ ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹) باب نکاح اہل الشُرک۔  
مذکورہ اختلاف پر یہ اختلاف بھی متفرع ہوتا ہے کہ زوجین اگر ایک ساتھ گرفتار کئے جائیں تو  
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نکاح فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ سبب فسخ معنی "سبی" کا تحقق ہو گیا،  
جبکہ احناف کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا اس لئے کہ "تباہین دارین" نہیں پایا گیا۔  
ان کے مقابلہ میں اوزاعی اور لیث بن سعد کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں "زوجین" جب  
مال غنیمت کے طور پر تقسیم کر دیئے گئے اس وقت تو نکاح برقرار رہے گا البتہ مالک کے فروخت کر دینے کی صورت  
میں مشتری کو اختیار ہوگا کہ خواہ ان کے نکاح کو برقرار رکھے یا چاہے تو دونوں کے درمیان تفریق کر کے اس کو  
اپنے لئے مخصوص کر لے یا کسی دوسرے کے ساتھ نکاح کر دے، آخری دونوں صورتوں میں استبراء بحیضہ ضروری ہے۔  
دیکھئے احکام القرآن للبصا ص (ج ۲ ص ۱۳۴) باب تحریم نکاح ذوات الازواج، مطلب فی حکم الزوجین الحزبین  
اذا سبیا معاً ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹۲) ۱۲ م

غالباً ان حضرات کا استدلال ”مسلم“ کی روایت ملحوظ رکھتے ہوئے ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”أَصَابُوا سَبِيًّا يَوْمَ أُوطَاسٍ لَهَنَ أَزْوَاجٌ، فَتَخَوَّفُوا، فَانْزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“

لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی ترمذی والی حدیث باب سے حقیقہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”وَلَهَنَ أَزْوَاجٌ فِي قَوْمِهِنَّ“ جس سے مترشح ہے کہ وہ ازواج ان ”سبایا“ کے ساتھ نہ تھے۔

اس کے علاوہ ابوبکر جصاصؒ نے محمد بن علی کی روایت ”قال: لما كان يوم أوطاس لحقت الرجال بالرجال وأخذت النساء، فقال المسلمون: كيف نصنع ولهنا أزواج؟ فانزل الله تعالى: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“ سے اس پر استدلال کیا ہے کہ وہ عورتیں بغیر ازواج کے گرفتار کی گئی تھیں لہذا ”تباين دارين“ متحقق ہو گیا تھا۔ واللہ اعلم  
تم شرح الباب بتغییر و زیادہ من المرتب۔

## باب ما جاء في كراهية مهر البغي

”عن أبي مسعود الأنصاري قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب“  
ثمن كلب سے متعلق تفصیلی بحث انشاء اللہ تعالیٰ ابواب البيوع، باب ما جاء في ثمن الكلب کے تحت آئے گی۔

و مهر البغی“ یعنی بکسر الغین بروزن ”قوی“ زانیہ کے معنی میں ہے، اس کی جمع ”بغایا“

۱۔ حوالہ دیجئے حاشیہ میں گذر گیا ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے ترمذی کی روایت کے الفاظ کو حقیقہ کی تائید میں پیش کیا ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹۴) ۲۱۲

۳۔ احکام القرآن للبخاری (ج ۲ ص ۱۳) باب تحريم نكاح ذوات الأزواج۔ وراجعہ للتفصيل، وتكملة

فتح الملهم (ج ۱ ص ۶۵ تا ۶۷) باب جواز وطئ المسببة الخ ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۵۔ الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۱۱) كتاب البيوع، باب ثمن الكلب ومسلم (ج ۲ ص ۱۱)

كتاب المساقاة والمزارعة، باب تحريم ثمن الكلب الخ ۱۲ م

آتی ہے، «بَغْيٌ» بسکون الغین و تخفیف الیاء۔ زنا کے معنی میں آتا ہے۔

مہربغی سے مراد اجرتِ زنا ہے اور اس اجرت پر مہر کا اطلاق مجازاً ہے۔ «مہربغی» کا حرام ہونا ظاہر اور متفق علیہ ہے۔

«وَحَلْوَانُ الْكَاهِنِ» یعنی «أَجْرَةُ الْكَاهِنِ» حلوان کا لفظ اگر مطلق بھی بولا جائے تو اس سے «اجرة الکاهن» مراد ہوتی ہے۔

اہل عرب کاہن کا اطلاق ہر اس شخص پر کرتے ہیں جو غیب کی خبریں جاننے کا دعویٰ کرتا ہو۔  
«کاهن» اور «عراف» میں فرق یہ ہے کہ کاهن مستقبل سے متعلق خبریں دیتا ہے اور «عراف» «مستور موجود» کے بارے میں بتلاتا ہے جیسے گمشدہ سامان اور شئیِ مہرورق کے بارے میں بتلانا، کبھی عراف کو بھی کاهن کہہ دیا جاتا ہے۔

حدیثِ باب کی رو سے کہانت کی اجرت بھی حرام ہے جو متفق علیہ ہے۔ واللہ اعلم  
شرح باب از مرتب

۱۔ عمدة القاری (ج ۱۲ ص ۵۸) باب ثمن الکلب، کتاب البیوع ۱۲ م

۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۹) ۱۲ م

۳۔ حلوان غفران کی طرح مصدر ہے، یہ صلاوة سے ماخوذ ہے، اس کا نون زائد ہے، کہا جاتا ہے: حلوتہ، یعنی أطعته الحلو۔

کاهن کی اجرت پر حلوان کا اطلاق اس لئے ہے کہ وہ اس کو سہولت کے ساتھ بغیر کسی مشقت کے حاصل ہو جاتی ہے۔

لفظ حلوان رشوت کے معنی میں بھی آتا ہے، نیز اس کے ایک معنی «أُخِذَ الرَّجُلُ مَهْرًا بِنْتَهُ لِنَفْسِهِ» کے بھی آتے ہیں۔ دیکھئے النہایہ (ج ۱ ص ۳۵۵) اور فتح الباری (ج ۲ ص ۴۲۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ النبی ابو علی فرماتے ہیں کہ حلوان کا اطلاق کبھی محض اجرت کے معنی میں بھی ہو جاتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تکرر فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۳۲) ۱۲ م

۵۔ دیکھئے شرح نووی علی مسلم (ج ۲ ص ۱۹) اور فتح الباری (ج ۱۰ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) کتاب الطب، باب الکھانة ۱۲ م

۶۔ شرح نووی (ج ۲ ص ۱۹) ۱۲ م



## باب ماجاء أن لا يخطب الرجل على أخيه

عن أبي هريرة ..... لا يبيع الرجل على بيع أخيه - "بيع على بيع أخيه" کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی سامان خریدے اور اپنے لئے "خیار" رکھ لے، پھر کوئی آدمی اس مشتری سے کہے کہ شہاء کے اس معاملہ کو ختم کر دو، میں تمہیں یہی چیز (یعنی اس کی نظیر) اس سے کم پیسوں میں دیدوں گا۔

اسی کے مثل ایک دوسری صورت ہے یعنی "شراء علی شراء اخیه" اس کی صورت یہ ہے کہ خیار بشرط بائع کو حاصل ہو، اب کوئی دوسرا آدمی بائع سے کہے کہ اس بیع کو ختم کر دو، میں یہی چیز تم سے زائد ثمن دے کر خرید لیتا ہوں۔

یہ دونوں صورتیں حدیث باب کی رو سے ممنوع ہیں۔

ایک اور صورت "سوم علی سوم اخیه" کی ہے کہ بائع اور مشتری کسی ثمن پر متفق ہو جائیں اور بیع کی طفر مائل ہو جائیں، اتنے میں کوئی تیسرا آدمی آکر بائع سے کہے کہ تم سے یہ چیز میں خرید لیتا ہوں، یہ صورت بھی حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يَسْتَأْمِرَ الرَّجُلُ عَلَى سَوْمِ أَخِيهِ" کی رو سے ممنوع ہے۔

بعض کے نزدیک حدیث باب میں "بيع علی بيع اخیه" سے "سوم علی سوم اخیه" مراد ہے

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۸۸) کتاب البیوع، باب لا یبیع علی بیع اخیه الخ ومسلم

(ج ۱ ص ۲۸۸) کتاب النکاح، باب تحريم الخطبة علی خطبة أخیه الخ ۱۲ م

۲۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳) کتاب البیوع باب تحريم بيع الرجل علی بيع أخیه الخ ۱۲ م

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے مکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۲۵ تا ۳۲۷) ۱۲ م

۴۔ چنانچہ صاحب عارضۃ الاحوذی فرماتے ہیں کہ بیع سے مراد "سوم" ہے رَوْنُ الْبَيْعِ لَوْ تَعَلَّمْ يَتَصَوَّرُ

آخر غیرہ۔ دیکھئے (ج ۵ ص ۴)۔

لیکن یہ دلیل دزنی نہیں اور "بيع علی بيع اخیه" خیار شرط کے ساتھ ممکن ہے جیسا کہ اس کی صورت

کا ذکر تقریر میں آچکا ہے ۱۲ مرتب

۵۔ باب کے شروع سے یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے ۱۲ م

”ولا یخطب علی خطبۃ اخیہ“ یہ ممانعت اس صورت میں ہے جب عورت کا میلان دوسرے کی طرف ظاہر ہو گیا ہو، لیکن اگر کسی کی طرف اس کا میلان نہ ہوا ہو تو خطبہ علی الخطبہ جائز ہے جیسا کہ فاطمہ بنت قیسؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے، امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کی ہے۔

”وَأَمَّا مَعَاوِيَةُ فَصَعْلُوكَ لَا مَالَ لَهُ“ صعلوک فقیر کو کہتے ہیں جیسا کہ یہ مفہوم خود روایت کے الفاظ سے بھی واضح ہے۔

۱۔ مخطوبہ کی تین حالتیں ہیں :

(۱) مخاطب کے پیغام کو خود قبول کر لے یا ولی کو قبول کرنے یا نکاح کر دینے کی اجازت دیدے

اس صورت میں خطبہ علی الخطبہ بالاتفاق ناجائز ہے، لَاقٌ فِي ذَلِكَ إِفْسَادُ أَعْلَى الْخَاطِبِ الْأَوَّلِ وَ

إِيقَاعُ الْعَدَاوَةِ بَيْنَ النَّاسِ -

(۲) مخاطب کے پیغام کو رد کر دے یا اس کی طرف مائل نہ ہو۔

اس صورت میں خطبہ علی الخطبہ بالاتفاق جائز ہے۔

(۳) مخاطب کے پیغام کی طرف اشارۃً میلان ظاہر کر دے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں اختلاف ہے،

امام شافعیؒ کی اس صورت میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں بھی خطبہ کی ممانعت ہے کما

نقل الترمذی فی الباب، جبکہ ان کی دوسری روایت اس صورت میں حلت کی ہے، علامہ نوویؒ نے اس روایت کو اصرار

قرار دیا ہے۔

قاضی عیاضؒ نے اس صورت میں اباحت خطبہ کو ظاہر کلام احمد قرار دیا ہے، جبکہ علامہ ابن قدامہؒ نے

اس صورت میں بھی ممانعت کو امام احمد کا ظاہر کلام قرار دیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ اجابت بالتعريض کی صورت میں خطبہ علی الخطبہ اخیہ

کا جواز ہے، مثلاً عورت مخاطبہ کہے ”لا وغبۃ عنک“

دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۰۴ تا ۶۰۶، من خطب امرأۃ فلم تسکن الیہ) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۴۱،

باب تحریم الخطبۃ الخ) اور فتح الباری (ج ۹ ص ۱۹۹، باب لا یخطب الخ)

جہاں تک ”ولا یخطب علی خطبۃ اخیہ“ کے تحت حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ تشریح کا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر جس سے نکاح کے سلسلہ میں مشورہ کیا جا رہا ہو تو اس کو چاہئے کہ جس بات کو درست سمجھتا ہو اسے دیانت کے ساتھ ظاہر کر دے اگرچہ اس میں متعلقہ شخص کی غیبت اور اس کے عیب کا اظہار ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ یہ بات فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت سے مترشح ہے۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی العزل

عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا كُنَّا نَعْزِلُ فَرَعَمْتَ الْيَهُودَ أَنَّهُمَا الْمَوْدُودَةُ الصَّغْرَى، فَقَالَ: كَذَبْتَ الْيَهُودَ، إِنْ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ فَلَمْ يَمْنَعْهُ - عَزْلُ كے بارے میں احادیث مختلف ہیں،

بعض روایات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث، اور حضرت جابرؓ کی دوسری حدیث باب " قَالَ: كُنَّا نَعْزِلُ وَالْقِسْمَانِ يَنْزِلُ " اور بعض روایات سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً صحیح مسلم میں حضرت ہذا مہ بنت وہب اسدیؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے بارے میں فرمایا " ذَلِكَ الْوَأْدُ الْخَفِيُّ "۔

اور بعض روایات سے اس عمل کا بے فائدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اگلے باب (فی کراہیۃ العزل) میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں عزل کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں " لِمَ يَفْعَلُ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ؟ " نیز ان کی ہی ایک روایت میں آپؐ کے یہ الفاظ آئے ہیں " لَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَفْعَلُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ خَلْقَ سِمَةٍ هِيَ كَأَنَّهَا بَقِيَّةٌ حَاشِيَةٌ صَفْحَةٍ مَرْدُودَةٍ "۔

تعلق ہے وہ امام ترمذیؒ کے کلام سے مأخوذ معلوم ہوتی ہے جو انھوں نے امام شافعیؒ کے قول کے طور پر ذکر کی ہے، حنفیہ کی نسبت سے یہ بات احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲ مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۳۱۱) ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۱)

۱۳ لم يخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقيؒ، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۲۲) ۱۲ م

۱۴ أخرجه الشيخان، أنظر الصحيح للبغاري (ج ۲ ص ۸۴) باب العزل، والصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۲۶۵) باب حكم العزل ۱۳ م

۱۵ (ج ۱ ص ۲۶۶) ۱۷ م



إلى يوم القيامة إلا ستكون.

ان روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ عزل اگر کسی غرض صحیح سے ہو تو جائز ہے، حرہ کے تھا اس کی اجازت تھی، اس لئے کہ وظی اس کا حق ہے اور باندی کے ساتھ مطلقاً، احادیث جواز اسی صورت پر محمول ہیں، لیکن یہ اس وقت ہے جب کوئی شخص اس کام کو انتہائی طور پر انجام دے، اور اگر کسی شخص کی عزل سے غرض فاسد ہو، مثلاً مفلسی کا اندیشہ یا لڑکی ہونے سے بدنامی کا خیال تو ایسی صورت میں عزل ناجائز ہے، روایات مانعت اسی پر محمول ہیں۔

**ضبط ولادت** | ہمارے زمانہ میں خاندانی منصوبہ بندی یا "برتھ کنٹرول" کے نام سے جو خاندانی منصوبہ بندی تحریک چلی ہے اس کے عدم جواز میں شبہ نہیں، اول تو اس لئے کہ ضبط ولادت کی اجازت جن مقامات پر ثابت ہے ان کا حاصل انفرادی طور پر ضبط ولادت کرنا ہے لیکن اس کو ایک عام عالمگیر تحریک بنالینا درست نہیں، دوسرے اس تحریک کی غرض بھی فاسد ہے کیونکہ اس کا منشا "خشیت املاق" ہے اور یہ منشا بنقص قرآنی فاسد ہے چنانچہ ارشاد ہے "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ" اس میں یہ سمجھنا غلط ہے کہ یہ حکم قتل اولاد کے ساتھ ہی مخصوص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "خشیت املاق" کے الفاظ سے اس فعل کی شناعیت کا ایک عام حکم بھی بیان فرمایا ہے

۱۵ مسلم (ج ۱ ص ۶۶۲) ۱۲ م

۱۵ جیسا کہ مسند احمد (ج ۱ ص ۳۱۰، مسند عمر بن الخطاب) میں حضرت ابو ہریرہ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جو انہوں نے حضرت عمرؓ سے نقل کی ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْعِزْلِ عَنِ الْحُرَّةِ إِلَّا بِإِذْنِهَا" نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۸) باب العزل اور سنن بیہقی (ج ۱ ص ۲۲۱) باب من قال يعزل عن الحرّة بإذنها ۱۲ مرتب

۱۶ چنانچہ مسلم (ج ۱ ص ۶۶۵) میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے جس میں وہ باندی کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں "أَعِزْل عَنْهَا إِنْ شِئْتَ فَإِنَّهُ سَيَأْتِيهَا مَا قَدَّرَ لَهَا" ۱۲ مرتب

۱۷ پھر روایات میں عقیدہ میں نچسگی کا یہ درس بھی دیا گیا ہے کہ غرض صحیح ہو یا فاسد، اللہ تعالیٰ جس جان کو پیدا کرنا چاہیں گے وہ پیدا ہو کر رہے گی جیسا کہ "مَا كَتَبَ اللَّهُ خَلْقَ نَسَمَةٍ هِيَ كَائِنَتْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا سَتَكُونُ" وغیرہ الفاظ سے واضح ہے ۱۲ مرتب

۱۸ سورة الاسراء، آیت ۳۱ ۱۲ م

کہ ہر وہ عمل جس سے بخوبی مفلسی تحدید نسل ہوتی ہو وہ ناجائز ہے ۔

در اصل یہ تحریک باری تعالیٰ کے نظام ربوبیت کو اپنے ہاتھ میں لینے کے مترادف ہے ، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ اور قانون قدرت یہ ہے کہ ہر زمانہ میں پیداوار کی مقدار اس دور کی ضروریات کے مطابق ہوتی ہے ، مثلاً پرانے زمانے میں تمام سفر گھوڑوں وغیرہ پر ہوتے تھے ، اس دور میں اس قسم کے سفر میں کام آنے والے جانوروں کی تعداد بہت زیادہ ہوتی تھی اور اب چونکہ سفر دوسری گاڑیوں پر ہونے لگے ان کی نسل بھی کم ہو گئی ، اسی طرح پہلے زمانہ میں پیٹرول وغیرہ کی ضروریات محدود تھیں مثلاً اس کا استعمال خارش زدہ اونٹ کے جسم پر بطور علاج کیا جاتا تھا اس دور میں اس کی پیداوار بھی کم تھی اور اب تمام زندگی پیٹرول کے گرد گھوم رہی ہے تو زمین نے بھی اس کے خزانے اُگل دیئے ہیں ، اسی حقیقت کو اللہ جل شانہ نے اس آیت میں واضح فرمایا ہے ”وَلَا يَنْفَعُ شَيْءٌ الْإِنْسَانَ إِلَّا بِمَا كَسَبَ“ اور ”إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ“ نیز ارشاد ہے ”وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزِلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ“

تاریخ اس کی گواہ ہے کہ ضروریات کے مطابق وسائل کی پیداوار کا نظام قدرت ہی کی طرف سے ہوتا ہے ، حقیقت یہ ہے کہ ضبط ولادت کی یہ تحریک کسی بھی معقول بنیاد پر قائم نہیں بلکہ محض ایک سیاسی فریب ہے ۔

اب تو رفتہ رفتہ ماہرین معاشیات بھی اسی نتیجہ کی طرف آرہے ہیں کہ خاندانی منصوبہ بندی کی یہ تحریک نہایت مضرت رساں ہے اور معاشی طور پر اس کی کوئی ضرورت نہیں ، اس مسئلہ کی مزید تفصیل احقر کے رسالہ ”ضبط ولادت کی عقلی اور شرعی حیثیت“ میں موجود ہے ۔  
واللہ اعلم

۱۔ سورہ ہود آیت ۶۱ پ ۱۲ م

۲۔ سورہ حجر آیت ۲۱ پ ۱۲ م

۳۔ سورہ قمر آیت ۴۹ پ ۱۲ م

۴۔ سورہ شوریٰ آیت ۲۵ پ ۱۲ م

۵۔ یہ رسالہ دارالاشاعت کراچی سے شائع ہو چکا ہے ، اس کے دو حصے ہیں ، ایک ”ضبط ولادت کی شرعی حیثیت“ یہ حصہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا تالیف کردہ ہے ، دوسرا حصہ ”ضبط ولادت کی عقلی و اقتصادی حیثیت“ جو حضرت استاذ دام اقبالہم کا تحریر کردہ ہے اور رسالہ کا بیشتر حصہ اسی پر مشتمل ہے ۱۲ مرتب

## باب ماجاء فی القسمة للبکر والثیب

عن أبي قلابة عن أنس بن مالك قال لو شئت أن أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنه قال: السنة إذا تزوج الرجل البكر على امرأته « أقام عندها سبعا » وإذا تزوج الثيب على امرأته أقام عندها ثلاثاً.

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہ امام اسحاقؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دوسرا نکاح کرنے والا نئی بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن اور اگر ثیبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے اور یہ مدت باری سے خارج ہوگی۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ، حماد وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ ایام قسم سے خارج نہیں بلکہ یہ بھی باری میں محسوب ہوں گے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال ان آیات سے ہے جن میں قسم کو فرض قرار دیا گیا ہے، مثلاً « فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَمْلُوكَةٌ أَيْمَانُكُمْ » اور « وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُواهَا كَالْمُعَلَّقَةِ » ان آیات میں زوجات کے درمیان عدل کو واجب قرار دیا گیا ہے اور ابتدائی اور انتہائی ایام کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

نیراگلے باب (فی التسوية بين الضرائر) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت آرہی ہے

۱۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۷۵) باب إذا تزوج البكر على الثيب، ومسلم (ج ۱

ص ۷۲) باب قدر ما تستحقه البكر والثيب من إقامة الزوج الخ ۱۲ م

۲۔ علامہ نوویؒ نے ائمہ ثلاثہ کے مذہب میں ثیبہ کی صورت میں یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ ثیبہ کو اختیار ہے کہ خواہ زوج اس کے پاس تین دن ٹھہر جائے اور یہ تین دن باری سے خارج ہوں یا سات دن ٹھہرے اور یہ سات دن باری میں شمار ہوں گے، دیکھئے شرح نووی (ج ۱ ص ۷۴) باب قدر ما تستحقه البكر الخ ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۳) باب القسم ۱۲ م

۴۔ سورۃ نساء آیت ۷۷ پ ۱۲ م

۵۔ سورۃ نساء آیت ۱۲۹ پ ۱۲ م



«عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : اذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقطاً»

حنفیہ کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ یہ ہے کہ قسم تو ہر حال میں واجب ہے لیکن باکرہ سے نکاح کے وقت ابتدائی ایام میں باری کا طریقہ بدل دیا جائیگا اور ایک دن کے بجائے باکرہ کے لئے سات دن اور ثیبہ کے لئے تین دن کی باری مقرر کی جائے گی۔

اس توجیہ کی تائید سنن ابی داؤد میں حضرت ام سلمہ کی روایت سے ہوتی ہے «اُن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تزوج أم سلمة أقام عندها ثلاثاً، ثم قال: ليس بكِ على أهلِكَ هوانٌ إن شئتِ سبعتُ لكِ، وإن سبعتُ لكِ سبعتُ لنسائي»۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات | یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ سنن دارقطنی میں حضرت ام سلمہ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «ليس بكِ هوانٌ على أهلِكَ، إن شئتِ أمتُ معكِ ثلاثاً خالصةً لكِ، وإن شئتِ سبعتُ لكِ ثم سبعتُ لنسائي، فقالت: تقيم معي ثلاثاً خالصةً»۔

اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

- ① یہ روایت واقدی کے طریق سے ہے جو ضعیف ہے۔
- ② خود واقدی سے سنن دارقطنی ہی میں حضرت عائشہ کی مرفوع روایت آئی ہے

۱۷ نیز اسی باب میں حضرت عائشہ کی روایت بھی حنفیہ کی دلیل ہے «أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول: اللهم هذه قسمتي فيما أملك، فلا تملني فيما تملك ولا أملك» ۱۲ م

۱۸ (ج ۱ ص ۲۸۹) باب فی المقام عند البکر ۱۲ م

۱۹ اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «إن شئتِ سبعتُ عندك وإن شئتِ ثلثتُ ثم دُرتُ، قالت: ثلثت»۔

نیز مسلم ہی کی ایک دوسری روایت اس طرح مروی ہے «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تزوج أم سلمة فدخل عليها فأراد أن يخرج أخذت بشوبه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن شئتِ زدتكِ وحاسبتكِ به، للبكر سبع وللثيب ثلاث»۔

دیکھئے (ج ۱ ص ۲۸۹) باب قد رماستحقه البكر الخ ۱۲ مرتب

۲۰ (ج ۳ ص ۲۸۹) باب المهر، رقم ۱۴۳۲ ۱۲ م

۲۱ حوالہ بالا رقم ۱۴۳۲ ۱۲ م

”والبكر اذا نكحها رجل وله نساء لها ثلاث ليال وللثيب ليلتان“ اس طرح اس روایت میں اور کچھ سی روایت میں تعارض ہو گیا قنسا قنسا۔

(۳) ابن ابی حاتم نے اپنی ”علل“ میں ”ابوقتیبہ عن اسرائیل عن ابی اسحاق عن ابی سلمة بن عبد الرحمن عن ام سلمہ“ کے طریق سے روایت ذکر کی ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما خطبها قال لها : ان شئت سبتك لك، وان سبتك لك سبتك لنسائي، وان شئت زدت في مهرک وزدت في مهرهن“ اس روایت کے تمام رجال ثقہ ہیں۔

اس میں ”لما خطبها قال لها“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ آپ قبل التزوج بھی ازدواج کے سلسلہ میں برابری کی رعایت رکھتے تھے یہاں تک کہ مہر میں بھی برابری کا اہتمام فرماتے تھے، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ حضرت ام سلمہ کے پاس شروع میں اس طرح تین دن رہے ہوں کہ وہ تین ایام انہی کے ساتھ خاص ہوں اور باری میں محسوب نہ ہوں۔

(۴) اگر تین دن خالص حضرت ام سلمہ کا حق تھے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آپ صبح پر عمل کرتے اور حضرت ام سلمہ کے پاس سات دن رہتے تو تین دن ان کے حق میں محسوب نہ ہوتے اور تمام ازدواج کے لئے چار چار دن کی باری ہوتی۔

جہاں تک واقدی کے علاوہ دوسروں کی روایات کا تعلق ہے سو ایسی روایات (مثلاً ”وإذا تزوج الثيب فثلاث ثم يقسم للبكر سبعة أيام وللثيب ثلاثة أيام، ثم يعود إلى نساءه“ اور ”وإذا فثلاث ثم أدور“) اس بارے میں صریح نہیں کہ اگر باکرہ کے پاس سات دن رہے گا تو دوسری ازدواج کے پاس سات دن نہ رہیگا اور اگر ثقیبہ کے پاس تین دن رہے گا تو ثقیبہ کے حق میں تثلیث نہ کریگا، بلکہ روایات میں حنفیہ کے بیان کردہ مطلب کا بھی امکان ہے جو حنفیہ کے مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر قوی ہو جاتا ہے۔

۱۔ (ج ۱ ص ۲۵۵) علل اخبار رویت فی النکاح، رقم ۱۲۱۳ ۱۲

۲۔ كما قال العلامة العثماني في إعلاء السنن (ج ۱ ص ۱۱۴) ۱۳

۳۔ طحاوی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب مقدار ما يقيم الرجل عند الثيب أو البكر الخ برواية أنس ۱۲ م

۴۔ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۸۳)، رقم ۱۲۱۳ برواية أنس ۱۲ م

۵۔ طحاوی (ج ۲ ص ۱۱۱) برواية عبد الملك بن أبي بكر بن عبد الرحمن ۱۲ م

۶۔ اشکال اور اس کے جوابات سے متعلقہ مذکورہ بحث اعلیٰ السنن (ج ۱ ص ۱۱۵ و ۱۱۶) باب وجوب العدل بين الاذواج فيما يطاق سے ماخوذ ہے۔ نیز دیکھئے کتاب الحجۃ علی اهل المدينة (ج ۳ ص ۲۲۹ تا ۲۵۳) باب القسم بين النساء ۱۲

حدیث باب کا بعض احاف نے ایک دوسرے طرز سے جواب دیا ہے کہ وجوب قسم نقص قرآنی سے ثابت ہے جو "عام" ہے۔

اور حدیث باب خبر واحد ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں اس لئے کہ سفر میں سقوط قسم کے حنفیہ بھی قائل ہیں اور اس کا ثبوت بھی اخبار آحاد سے ہے، معلوم ہوا کہ "عدل بین النساء" کی آیات عام نہیں کہ اخبار آحاد سے ان میں تخصیص جاری نہ ہو سکے، بلکہ یہ آیات "مجل" ہیں اور اخبار آحاد ان کے لئے مفسر بن سکتی ہیں لہذا حدیث باب بھی آیات عدل کے لئے تفسیر بن سکتی ہے لہذا یہ جواب درست نہیں۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم احدهما

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رد ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بمهر جديد ونكاح جديد «  
عن ابن عباس قال رد النبي صلى الله عليه وسلم ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بعد ست سنين بالنكاح الاول ولم يحدث نكاحاً -

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اگر بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر کافر ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بیوی کے مجرد اسلام سے نکاح فسخ ہو جائیگا البتہ اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر عدت کے دوران اسلام لے آئے تو سابقہ نکاح لوٹ آئیگا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک مجرد اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کر لے تو بیوی اسی کی ہے اور اگر

۱۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۲) باب القسم ۱۲ م

۲۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی روایت "کان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد نكاحاً أفتى بعين نسائه فأيتهن خرج سهمها خرج بهما معه الحديث - سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۹) باب فی القسم بین النساء،

کتاب النکاح ۱۲ مرتب

۳۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننهم (ص ۱۴۵ و ۱۴۶) باب الزوجین یسلم احدهما قبل الآخر، لكن ليس فيه بمهر

جديد " ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه ابو داؤد (ج ۱ ص ۳۰) باب إلى متى ترد عليه امرأته إذا أسلم بعدها، کتاب الطلاق ۱۲ م



انکار کر دے تو اس کے انکار کے بسبب نکاح فسخ ہو جائیگا۔

اس بارہ میں حنفیہ کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں یزید بن علقمہ کی روایت ہے » اَنْ رَجُلًا مِنْ بَنِي ثَعْلَبٍ يَقَالَ لَهُ عِيَادُ بْنُ النُّعْمَانِ فَمَا كَانَ تَحْتَهُ امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فَأَسْلَمَتْ ، فَدَعَاهُ عَمْرٌ ، فَقَالَ : « إِمَّا أَنْ تَسْلَمَ وَإِمَّا أَنْ أَنْزَعَهَا مِنْكَ » ، فَأَبَى أَنْ يَسْلَمَ ، فَتَزَعَهَا مِنْهُ عَمْرٌ »

نیز کتاب الحجۃ میں امام محمدؒ نے داؤد بن کردوس کی روایت ذکر کی ہے فرماتے ہیں : » اُسَلِمَتْ امْرَأَةٌ نَصْرَانِي ، فَقَالَ لَهُ عَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : لَتَسْلَمَنَّ أَوْ لَا فَتَرَقَّ بَيْنَكُمَا قَالَ لَا تَحْدِثِ الْعَرَبُ أُنِي أُسَلِمْتُ مِنْ أَجْلِ بَضْعِ امْرَأَةٍ ، فَتَرَقَّ بَيْنَهُمَا عَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - علامہ ابن القیمؒ نے بھی یہ واقعہ زاد المعاد میں ذکر کیا ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے

اس تمہید کے بعد یہاں دو بحثیں ہیں :

پہلی بحث یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو ان کے شوہر ابو العاصؓ کے پاس چھ سال کے بعد لوٹایا جبکہ بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سال بعد لوٹایا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ دو سال بعد لوٹایا، اس طرح روایات میں تعارض ہو جاتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ان روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ دراصل

۱۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۸۸) باب نکاح اهل الشرك۔

دافع رہے کہ تقریر میں مذکور احناف کا مسلک اس تقدیر پر ہے جبکہ زوجین دارالاسلام میں ہوں لیکن اگر دونوں دارالحرب میں ہوں تو فرقت عدت کے گزرنے پر موقوف رہے گی کما فی المغنی (ج ۶ ص ۱۱۱) باب نکاح اهل الشرك۔

نیز یہ بھی واضح رہے کہ دارالاسلام میں عرض اسلام کے بعد انکار کی صورت میں جب فرقت واقع ہو جائے گی پھر اگر شوہر عدت ہی کے دوران اسلام قبول کر لے تب بھی نکاح سابق لوٹ کر نہ آئیگا بلکہ نکاح جدید کی حاجت ہوگی کما فی کتاب الحجۃ (ج ۴ ص ۱۱۱) باب النضرانی تکتون تحته نصرانیۃ فتسلم النضرانیۃ والزواج غائب ثم یسلم الم ۱۲ مرتب ۱۲ (ج ۵ ص ۹۱) ما قالوا فی المرأة تسلم قبل زوجها ، من قال یفرق بینہما ، کتاب الطلاق ۱۲ م

۱۳ (ج ۴ ص ۱۲ م

۱۴ زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۳۱) فصل فی حکمہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الزوجین یسلم أحدهما قبل الآخر - ۱۲ م

۱۵ چار سال والی روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

۱۶ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳) اور سنن ابی ماجہ (ص ۱۱۱) ۱۲ م

ابوالعاص غزوہ بدر کے موقع پر قیدی بنا کر لائے گئے یعنی ہجرت کے دو سال بعد اور اس وعدے پر چھوڑے گئے کہ جا کر حضرت زینبؓ کو مکہ مکرمہ سے بھیج دیں گے چنانچہ ابوالعاصؓ نے واپس جا کر حسب وعدہ حضرت زینبؓ کو بھیج دیا، پھر ہجرت کے چار سال بعد ابوالعاصؓ دوبارہ پکڑے گئے جس کا واقعہ یہ ہوا کہ وہ قریش کے اموال تجارت لیکر شام گئے، تجارتی سفر سے واپسی کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سریر سے سامنا ہوا جس نے ان کا سامان تجارت اپنے قبضہ میں لے لیا، انہوں نے رات کے وقت بھاگ کر حضرت زینبؓ کے پاس پناہ لی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امان کو باقی رکھا، پھر آپؐ کی خواہش پر مسلمانوں نے ان کا سارا مال ان کو واپس کر دیا، یہ مکہ مکرمہ چلے آئے قریش کو ان کی امانتیں لوٹا دیں پھر مکہ ہی میں مشرف باسلام ہوئے اور مکہ میں ہجرت کی، اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کو ان کے حوالہ کر دیا۔

اب روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں پھر سال کی مدت سے مراد ہجرت کے بعد ابوالعاص کے اسلام لانے اور ہجرت کرنے تک کا زمانہ ہے، اور جس روایت میں چار سال کا ذکر ہے اس میں "بدر" سے ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے اور جس روایت میں دو سال کا ذکر ہے اس میں ابوالعاصؓ کے دوسری مرتبہ گرفتار ہونے سے لیکر ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے۔

دوسری بحث یہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی حدیث باب میں "مہرِ جدید" اور نکاحِ جدید کے ساتھ لوٹائے جانے کا ذکر ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب میں "نکاحِ اول" کے ساتھ لوٹانے کا ذکر ہے اور ان دونوں میں تعارض واضح ہے۔

اکثر محدثین نے اس طرح تعارض رفع کیا کہ عمرو بن شعیب کی حدیث کو حجاج بن ارطاة کی

سے حضرت زینبؓ جو بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی صاحبزادی ہیں ہجرت سے پہلے اسلام لے آئی تھیں ان کے شوہر ابوالعاصؓ ابن ربیع ان کے خالہ زاد بھائی تھے، جب بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی تو حضرت زینبؓ مکہ میں ہی رہ گئی تھیں، بدر کے موقع پر جب ابوالعاصؓ گرفتار کئے گئے اور اہل مکہ نے اپنے اپنے قیدیوں کا قیدیہ روانہ کیا تو حضرت زینبؓ نے ابوالعاص کے قیدیہ میں اپنا وہ ہار بھیجا جو حضرت خدیجہؓ نے شادی کے وقت ان کو دیا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ہار کو دیکھ کر آبدیدہ ہو گئے اور صحابہ کرام رض سے فرمایا اگر مناسب سمجھو تو اس ہار کو واپس کر دو اور اس قیدی کو چھوڑ دو، تسلیم و انقیاد کی گردنیں فوراً ہی خم ہو گئیں، قیدی بھی رہا کر دیا گیا اور ہار بھی واپس ہو گیا۔ دیکھئے سیرۃ مصطفیٰ (ج ۲ ص ۱۲۳ و ج ۳ ص ۳۶۵) ۱۲ مرتب

۱۲ سیرۃ ابن ہشام (ج ۲ ص ۱۲)

۱۳ دیکھئے العرف المشرقی (ص ۳۶) ۱۲

۱۴ کثیر الخطاء والتدلیس قالہ الحافظ فی التقریب (ج ۱ ص ۱۲) ۱۲

وجہ سے ضعیف قرار دیا اور روایت ابن عباسؓ کو صحیح اور رائج قرار دیا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ چھ سال بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹنا کیسے ممکن ہے جبکہ ظاہر یہی ہے کہ اس عرصہ میں اس کی عدت پوری ہو چکی ہوگی، اور فرقت کے بعد عدت گزرنے پر لوٹانے کا کوئی سوال نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت زینبؓ ممتدة الطہر تھیں اس لئے اس مدت میں ان کی عدت گزری نہ تھی، لہذا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اشناہ عدت میں اس وقت مستحق ہوا جب ابوالعاصؓ سلام لاکے تھے، اس لئے نکاح ثانی کی بھی حاجت پیش نہ آئی، ولما منع من ذلك من حيث العادة فضلاً عن مطلق الجواز۔

لیکن حافظؒ کی یہ تاویل جہاں خلاف ظاہر ہے وہاں علامہ سیوطیؒ کی ذکر کردہ روایت سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے کہ حضرت زینبؓ جب ہجرت کے ارادہ سے مکہ سے مدینہ روانہ ہوئیں تو ہبار بن الاسود نے انھیں ڈرایا دھمکایا جس سے ان کا حمل سقط ہو کر ضائع ہو گیا، اس وقت سے حضرت زینبؓ کو مسلسل خون آنا رہا یہاں تک کہ انھوں نے وفات پائی، لہذا ان کے حق میں یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ ممتدة الطہر ہوں؟۔

حنفیہ نے بھی عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت کو قوت سند کی بنا پر ترجیح دیکر تعارض رفع کیا، پھر یہ اشکال کہ چھ سال کے طویل عرصہ بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹنا کیسے ممکن ہے؟ حنفیہ کے مسلک پر وارد ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ احد الزوجین کے محض اسلام لانے سے ان کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ فرقت کے لئے عرض اسلام اور اس کے بعد ابام ضروری ہے، اور ابوالعاصؓ پر عرض اسلام مستلزم میں ہوا اور وہ اسلام لے آئے اس لئے نکاح کے فسخ ہونے کا سوال نہیں۔ اشکال کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ مسلمان عورتوں کے مشرکین کے ساتھ نکاح کی حرمت اس آیت سے ہوئی ہے "لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ" اور یہ آیت

۱۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۴۲۴) کتاب الطلاق، باب إذا أسلمت المشركة أو النصرانية الخ ۱۲ م

۲۔ اس واقعہ سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے سیرت مصطفیٰ (ج ۲ ص ۱۲۵ و ۱۲۶) ۱۲ م

۳۔ المروض الاثف (ج ۲ ص ۸۱) فصل فی خبر خروج زینب الخ ۱۲ م

۴۔ سورة المتحنہ، آیت (۱۰) پ ۱۲ م



مدنی ہے سلمہ میں نازل ہوئی، گویا حضرت زینبؓ کا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اس آیت کے نزول سے پہلے تھا یا نزول کے متصل بعد تھا لیکن عدت کے دوران تھا۔

علامہ ہبیلیؒ نے الروض الألف میں ”عمرو بن شعیب“ اور حضرت ابن عباسؓ کی دونوں روایتوں میں تطبیق کے طریقہ کو اختیار کرتے ہوئے یہ تاویل کی ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں ”بالتکاح الاول“ سے مراد ”بمثل النکاح الاول“ ہے یعنی ”رذھا بمثل النکاح الاول فی الصداق والحیاء“ لم یحدث زیادة علی ذلک من شرط ولا غیرہ، لیکن یہ تاویل بھی خلاف ظاہر اور تکلف سے خالی نہیں۔

والعمل علی حدیث عمرو بن شعیب، شوافع وغیرہ کے نزدیک عمرو بن شعیب کی روایت معمول یہ ہے جس کا مطلب یہ کہ احد الزوجین کے اسلام کے بعد عدت گزرنے پر فرقت واقع ہو جائیگی، اس جملہ سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ حضرت زینبؓ ابوالعاصؓ کی طرف ”نکاح جدید کے ساتھ لوٹائی گئیں، بلکہ اس واقعہ میں حنفیہ سمیت اکثر حضرات کے نزدیک حقیقت یہی ہے کہ حضرت زینبؓ نکاح اول کے ساتھ لوٹائی گئیں کما مر تحقیقہ، واللہ اعلم۔

۱۔ اس لئے کہ یہ آیت صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی جو کہ سلمہ میں ہوئی دیکھئے تفسیر قطبی (ج ۱ ص ۱۸) اور سیرۃ المصطفیٰ (ج ۲ ص ۳۶۵) ۱۲ مرتب

۲۔ لیکن اس جواب کی تقدیر پر یہ اشکال پھر بھی باقی رہیگا کہ جب ابوالعاصؓ دوسری مرتبہ گرفتار کئے گئے اور حضرت زینبؓ نے ان کو پناہ دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پناہ کو برقرار رکھا اس وقت آپؐ نے حضرت زینبؓ سے فرمایا تھا ”ای بنیۃ اکرمی مشواہ ولا یخلصن الیک، فانک لا تھلین لہ“ سیرت ابن ہشام بہامش الروض الألف (ج ۲ ص ۸۳) جس کا مطلب یہ کہ دوسری مرتبہ گرفتاری کے وقت حرمت کا حکم آچکا تھا لہذا یہ کہنا کہ حضرت زینبؓ لوٹایا جانا حرمت کا حکم آنے سے پہلے اس کے متصل بعد تھا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ نیز ابوالعاصؓ کے سفر شام پر جانے کے بارے میں محمد بن اسحقؒ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ”حتی اذا کان قبیل الفتح خرج أبو العاص تاجرًا إلى الشام... فلما فرغ من تجارته وأقبل قافلًا لقيته سرية لرسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الخ سیرت ابن ہشام بہامش الروض الألف (ج ۲ ص ۸۵) جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ روضہ مکہ کے قریب ہوا جبکہ حرمت سے متعلقہ آیت کافی پہلے سلمہ میں نازل ہوئی، اس صورت میں بھی نہ صرف یہ کہ مذکورہ جواب درست نہیں رہتا بلکہ اصل اعتراض بھی لوٹتا ہے کہ جب حرمت کا حکم سلمہ میں آچکا تھا تو فتح مکہ (جو رمضان ۶ میں ہوا) کے قریب کس طرح رد ہوا جبکہ درمیان میں کافی وقت ہے؟ لہذا حنفیہ کا عرض اسلام والا جواب ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

واللہ اعلم مرتب عفا اللہ عنہ۔

## باب ماجاء فی الرجل یتزوج المرأة فیموت عنها قبل أن یفرض لها

عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم یفرض لها صداقاً ولم یدخل بها حتی مات، فقال ابن مسعود: لها مثل صداق نساءها لا وکس ولا شطط وعلیها العدة ولها المیراث، فقال معقل بن سنان الأشجعی فقال: قضی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی بروع بنت واشق امرأة متماثل الذی قضیت، ففرح بها ابن مسعود<sup>۱</sup>۔

اگر احد الزوجین اس حال میں مر جائے کہ نہ بیوی کا مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ اس کے ساتھ صحبت کی گئی ہو تو حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت پورا مہر مثل دیا جائیگا، سفیان ثوری، امام احمد اور امام اشعری کا بھی یہی مسلک ہے اور امام شافعی کا بھی قول جدید اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ امام مالک کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ واجب ہوگا، امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ حنفیہ وغیرہ کا استدلال حدیث بابی ہے لیکن اس پر مالکیہ وغیرہ کی جانب سے روایت کے مضطرب ہونے کا اعتراض کیا گیا ہے کہ بعض روایات میں بروع بنت واشق کے واقعہ کو نقل کرنے والے صحابی کا نام معقل بن سنان آیا ہے کما فی حدیث الباب، بعض میں «معقل بن یسار»، بعض میں «رجل من اشجع» اور بعض میں «ناس من اشجع» آیا ہے لہذا روایت سے استدلال درست نہیں۔

لیکن یہ اعتراض درست نہیں، اول تو اس لئے کہ معقل بن سنان والی روایت کو امام ترمذی نے حسن صحیح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب دور ہو جاتا ہے۔

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۸۸) باب فیمن تزوج ولم یسم صداقاً حتی مات، والنسائی (ج ۲ ص ۴۷) إباحة التزوج بغير صداق ۱۲

۲۔ الوکس: النقص والشطط: الجور کما فی النہایہ (ج ۵ ص ۲۱۹) یعنی اس میں نہ کوئی کمی ہوگی اور نہ ہی زیادتی ۱۲ مرتب

۳۔ مذاہب کی کسی قدر تفصیل خود امام ترمذی نے بیان کی ہے۔ نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) باب المہر ۱۳ مرتب

۴۔ بذل المجہود (ج ۱ ص ۱۲۳) باب فیمن تزوج ولم یسم صداقاً الخ ۱۲

۵۔ ان تمام روایات کے لئے دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱ ص ۲۲۵ و ۲۲۶) کتاب الصداق، باب أحد الزوجین یموت ولم یفرض لها صداقاً ولم یدخل بها ۱۲ مرتب

۶۔ بلکہ خود امام بیہقی فرماتے ہیں کہ «هذا الاختلاف فی تسمیة من روى قصة بروع بنت واشق عن النبی صلی الله علیہ وسلم لایوہن الحدیث فان جمیع هذه الروایات أساسیدھا صحاح وفي بعضها ما دل علی أن جماعة من أشجع شهدوا

بذلك فكان بعض الرواة سئى منهم واحد أو بعضهم سئى اثنين وبعضهم أطلق ولم یسم، ومثله لایرة الحدیث ولولا ثقتهم رواه عن النبی صلی الله علیہ وسلم لما كان لفرح عبد الله بن مسعود بروایتہ معنی واللہ أعلم بحسن کبریٰ بیہقی (ج ۱ ص ۲۳۹) ۱۲ مرتب

اس کے علاوہ اگر اضطراب مانا بھی جائے تب بھی یہ اضطراب صحابی کی تعیین میں ہے اور یہ امر روایت کی صحت سے مانع نہیں، اس لئے صحابہ کرام تمام کے تمام عدول ہیں، شاید اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے قول قدیم سے قول جدید کی طرف رجوع کر لیا تھا کما نقولہ الترمذیؒ۔

واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم

تمت أبواب النکاح فله الحمد في الأولى والآخرة



## أبواب الرضاع

### باب ماجاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب

عن علي بن أبي طالب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله حرم من

الرضاع ما يحرم من النسب۔ اس حدیث پر متفق علیہ طور پر عمل ہے کہ جو رشتہ نسب میں حرام ہے وہ رشتہ رضاعت میں بھی حرام ہے۔ البتہ کتب حنفیہ میں متعدد رشتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب | اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدیث کے الفاظ مطلق ہیں پھر ان رشتوں کو کیوں مستثنیٰ کیا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ تمام مستثنیات استثنائے منقطع کی قبیل سے ہیں، یعنی شروع ہی سے یہ حدیث کے الفاظ کے دائرہ میں نہ تھے محض ظاہری صورت کے اعتبار سے انہیں مستثنیٰ قرار دیا گیا، وجہ یہ ہے کہ حرمت رضاعت اس وقت ثابت ہوتی ہے جبکہ رضاعت کا رشتہ اسی حیثیت سے پایا جا رہا ہو جس حیثیت سے وہ نسب میں حرام ہے، حیثیت کے بدل جانے کی صورت میں حرمت نہیں رہتی، فقہاء نے جو مستثنیات بیان کئے ہیں ان میں حرمت نہ ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ان میں حیثیت بدل گئی ہے، مثلاً فقہاء نے اُخ رضاعی کی نسب بہن کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ نسب رشتوں میں »أخت الأخ« کے حرام ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ »أخت الأخ« ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ وہ »أخت نسبی« ہے اور رضاعت میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ اُخ رضاعی کی بہن سے براہ راست نہ کوئی نسب تعلق ہے نہ رضاعی، لہذا یہ صورت حدیث کے تحت ابتداء ہی سے داخل نہیں، البتہ چونکہ صورتاً داخل معلوم ہوتی ہے اس لئے اس پر مستثنیٰ کا اطلاق کر دیا گیا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب | یہاں ایک اور مسئلہ بہت اہم ہے اور وہ یہ کہ بعض فقہاء

۱۔ الحدیث أخرجه النسائي عن عائشة (ج ۲ ص ۸۱) ما يحرم من الرضاع ۱۲ م

۲۔ علامہ بن نجیم نے ان مستثنیات کی اکاسی (۸۱) صورتیں بیان کی ہیں دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۲۳ و ۲۲۴) کتاب الرضاع ۱۲ م

نے رضاعت کے ذریعہ بعض صہری رشتوں کو بھی حرام قرار دیا ہے مثلاً ابن رضاعی کی بیوی بالاتفاق حرام ہے۔ اس پر شیخ ابن ہمامؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی حرمت کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی اسلئے کہ اس حکم کی تائید نہ قرآن کریم سے ہوتی ہے نہ حدیث سے، قرآن سے تو اس لئے نہیں کہ وہاں «حَلَالٌ أَبْنَائُكُمُ» کے ساتھ «الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ» کی قید لگی ہوئی ہے، اور حدیث سے اس لئے نہیں کہ «مَحْرَمٌ مِنَ الرِّضَاعِ» کے ساتھ «مَا يَحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ» کی قید موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت میں صرف نسبی رشتے حرام ہوتے ہیں صہری حرام نہیں ہوتے اور «حَلِيلَةُ الْإِبْنِ» کا رشتہ صہری ہے نہ کہ نسبی، لہذا وہ رضاعت میں حرام نہ ہونا چاہئے۔

یہ اعتراض فقہاء کے درمیان لانیخل مسئلہ بنا رہا ہے، علامہ شامیؒ نے بھی اس اعتراض کو نقل کر کے اس کا کوئی جواب نہیں دیا، حالانکہ «حَلِيلَةُ الْإِبْنِ الرِّضَاعِي» کی حرمت متفق علیہ ہے حتیٰ کہ تفسیر مظہریؒ اور تفسیر قرطبیؒ میں اس پر اجماع ذکر کیا گیا ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اگرچہ اس حکم کو قول جمہور قرار دیا ہے لیکن انہوں نے بھی بعض لوگوں کی روایت سے اس بارے میں اجماع نقل کیا ہے، اس لئے «حَلِيلَةُ الْإِبْنِ الرِّضَاعِي» کی حلت کا قائل ہونا قریب قریب خرقِ اجماع کے مرادف ہے، جس کی وجہ سے اعتراض مذکور کا جواب ضروری ہو جاتا ہے۔

جہاں تک شیخ ابن ہمامؒ کا تعلق ہے سوا دل تو ان کا یہ اعتراض بطور فتویٰ نہیں پھرا اگر فتویٰ ہی ہو تب بھی ان کا تفرّد ہے اور ان کے شاگرد خاص علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں «لَا تَقْبَلُ تَفَرُّدَاتِ

۱۔ سورۃ نساء آیت (۲۳) پ ۱۲

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۳۳) کتاب الرضاع ۱۲

۳۔ رد المحتار (ج ۲ ص ۴۵۰) باب الرضاع ۱۲

۴۔ (ج ۲ ص ۶۶) تحت قوله تعالى : وَحَلَالٌ أَبْنَائُكُمُ

۵۔ (ج ۵ ص ۱۱۶) ۱۲

۶۔ تفسیر القرآن العظیم (ج ۱ ص ۴۷۲) ۱۲

۷۔ البتہ حافظ ابن قیمؒ اس مسئلہ میں علامہ ابن تیمیہؒ کے بارے میں لکھتے ہیں : «وَتَوَقَّفُ فِيهِ شَيْخُنَا وَقَالَ : إِنْ كَانَ قَدْ قَالَ أَحَدُ بَعْدَ التَّحْرِيمِ فَهُوَ أَقْوَى» زاد المعاد (ج ۵ ص ۵۵۵) ذکر حکم رسول اللہ علیہ وسلم فی الرضاعة ۱۲

مرتب عفی عنہ

شیخنا<sup>۱</sup>، لہذا ان کی عبارت کی بناء پر امت کے خلاف فتویٰ دینا مشکل ہے۔

احقر کو عرصہ تک شیخ ابن ہمام<sup>۲</sup> کے ذکر کردہ اعتراض کے جواب کی تلاش رہی لیکن کامیابی نہ ہو سکی، پھر باری تعالیٰ کی توفیق سے یہ جواب سمجھ میں آیا کہ حدیث ”یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب“ میں ”من“ سبب یہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جن رشتوں کی حرمت کا سبب فی الجملہ نسب ہو وہ رضاع میں بھی حرام ہیں، اور نسب جس طرح نسبی رشتوں میں حرمت کا سبب ہوتا ہے اسی طرح مصاہرت کے رشتوں میں بھی نسب فی الجملہ سبب حرمت ہوتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صہر دو چیزوں سے مرکب ہے ایک نسب، دوسرے زواج، اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہو تو صہر ثابت نہیں ہوتا، بیٹے کی بیوی اس لئے حرام ہے کہ وہ جس کی بیوی ہے وہ اپنا بیٹا ہے لہذا بیٹے کے ساتھ جو نسبی تعلق ہے وہ بھی اس کی بیوی کے حرام ہونے کا ایک سبب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تمام صہری رشتوں میں نسب بھی فی الجملہ سبب حرمت ہوتا ہے اور اتنی بات حدیث کے تحت آنے کے لئے کافی ہے،

یہ جواب سمجھ میں تو آیا تھا لیکن کہیں منقول نہ دیکھا تھا بالآخر البحر الرائق<sup>۳</sup> میں علامہ ابن نجیم کی ایک تصریح نظر سے گذری جس میں انہوں نے مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس حدیث میں نسب مراد قرابت اور صہریت دونوں ہیں، اس سے اپنے اس جواب کی تائید ملی، پھر العرف الشذی<sup>۴</sup> میں بھی اس اعتراض کا یہی جواب مل گیا، فلتہ الحمد۔

رہی آیت سو اس کا جواب واضح ہے کہ مفہوم مخالف حجت نہیں، نیز صاحب ہدایہ<sup>۵</sup> نے تصریح کی ہے کہ ”الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ“ کی قید متبئی کو خارج کرنے کے لئے ہے<sup>۶</sup> یعنی حلیۃ المتبئی حرام نہیں واللہ اعلم

۱۔ كما ذكر الشيخ البنوري رحمه الله في معارف السنن (ج ۱ ص ۵) باب في التسمية

عند الوضوء ۱۲ مرتب

۲۔ أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۳) باب يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ۱۲ م

۳۔ (ج ۳ ص ۲۲) كتاب الرضاع ۱۲ م

۴۔ (ص ۳۶۸) باب ما جاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ۱۲ م

۵۔ ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۲) الرضاع ۱۲ م



## باب ماجاء فی لبن الفحل

لبن الفحل ایک فقہی اصطلاحی ہے یعنی وہ حرمت رضاعت جو "اب رضاعی" کے واسطے

سے ثابت ہوتی ہے جیسے رضاعی پھوپھی رضاعی چچا اور رضاعی دادا دادی۔

اس مسئلہ میں صدرِ اول میں کچھ اختلاف رہا ہے، بعض حضرات صحابہ کرام مثلاً ابن عمرؓ، جابرؓ، رافع بن خدیجؓ، عبد اللہ بن زبیرؓ اور بعض تابعین کرام وغیرہ مثلاً سعید بن المسیبؓ، ابوسلمہؓ بن عبد الرحمنؓ، سلیمان بن یسارؓ، عطاء بن یسارؓ، مکحولؓ، ابراہیم نخعیؓ، ابوقلابہؓ، ایاس بن معاویہؓ، قاسم بن محمدؓ، سالمؓ، حسن بصریؓ، ابراہیم بن علیہؓ، اس کے قائل تھے کہ یہ رشتے حرام نہیں، حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا شعبیؓ اور داؤد ظاہریؓ سے بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت ائمہ اربعہؓ اور جمہور کے مطابق ان رشتوں کی حرمت کی ہے۔

عدم حرمت کے قائلین کی دلیل "وَأُمَمَّا تَكُمُ اللَّاقِيَا أَرْضَعْتَكُمُ" ہے کہ اس میں "ام" کا تو ذکر ہے لیکن عُمہ وغیرہ کا ذکر نہیں جبکہ نسبی رشتوں میں ان کا بھی ذکر ہے، معلوم ہوا یہ رشتے حرام نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال تخصیصِ شئی بالذکر کی قبیل سے ہے جو ماعداء سے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا، لہذا یہ حجت نہیں،

قائلین حرمت کی دلیل اس باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے رضاعی چچا کو ان کے سامنے آنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا "فَلْيَلِجْ عَلَيْكَ فَإِنَّهُ عَمَلٌ" نیز قائلین حرمت کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب

۱۰ دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۰ ص ۹۷) باب لبن الفحل، کتاب النکاح ۱۲ م

۱۱ سورہ نساء، آیت ۲۳ پ ۱۲ م

۱۲ واحتج بعضهم (على عدم الحرمة) من حيث النظر بأن اللبن (ينفصل من الرجل وإنما ينفصل من المرأة فكيف تنتشر الحرمة الى الرجل، والجواب أنه قياس في مقابلة النص فلا يلتفت إليه -

أنظر لمزيد التفصيل فتح الباری (ج ۹ ص ۱۵۸) باب لبن الفحل ۱۲ مرتب

۱۳ یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ صحیحین میں بھی آئی ہے دیکھئے بخاری (ج ۲ ص ۶۳) باب لبن الفحل اور مسلم

(ج ۱ ص ۶۶) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

بھی ہے ” اُنہ سئل عن رجل له جاريتان أَرْضَعَتْ إِحْدَاهُمَا جَارِيَةَ وَالْأُخْرَى غُلَامًا أَيَحِلُّ لِلْغُلَامِ أَنْ يَتَزَوَّجَ بِالْجَارِيَةِ؟ فَقَالَ: لَا اللَّقَاحُ وَاحِدٌ۔  
 یہ اختلاف صدرِ اول میں تھا، بعد میں اس پر اجماع ہو گیا کہ یہ رشتہ حرام ہیں۔ واللہ اعلم  
 تشریح البجا بزيادة من المرتب

## باب ماجاء لا تحرم المصّة ولا المصّتان

عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم المصّة ولا المصّتان  
 ایک روایت میں ”ولا الإملاجة ولا الإملاجتان“ کی زیادتی بھی آئی ہے، مقدمہ اسم مرہ ہے جو مصّ میقّ سے ماخوذ ہے یعنی چوسنا جو بچہ کا فعل ہے، جبکہ ”إملاج“ ادخال کے معنی میں ہے جو مرضعہ کا فعل ہے یعنی مرضعہ کا پستان کو بچہ کے منہ میں دینا۔

۱۔ ہو بالفتح اسم ماء الفحل، أراد أن اللبن الذي أَرْضَعَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا كَانَ أَصْلُهُ مَاءُ الْفَحْلِ - النهاية (ج ۴ ص ۲۶۲) بتغویب ۱۲ مرتب

۲۔ لبن الفحل یعنی ان رشتوں کی حرمت پر اجماع کا قول احقر کو نہ مل سکا، بظاہر درست یہی معلوم ہوتا ہے کہ حرمت اگرچہ مجہور کا قول ہے لیکن اس پر اجماع نہیں، چنانچہ حافظ نے بھی اسے مجہور کا قول قرار دیا ہے، دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۵۱)، علامہ عینی نے بھی اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے اور بعد میں اتفاق نقل نہیں کیا، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹)، نیز علامہ ابن حزم اپنی کتاب مراتب الإجماع (ص ۶۷) میں لکھتے ہیں ”واختلفوا فی رضاع الفحل“ ۱۲ مرتب عنی منہ

۳۔ الحديث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۲۶۸) فصل لا تحرم المصّة ولا المصّتان الخ وابدؤاؤد (ج ۱ ص ۲۸۲) باب

هل يحرم ما دون خمس رضعات ۲۱۲

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) ”مصّتان“ والی روایت (برائید عائشہ) مستقل طور پر اور ”إملاجتان“ والی روایت (بروایت ام فضل) مستقل طور پر آئی ہے جبکہ صحیح ابن حبان (النوع ۳۱ من القسم الثالث) میں دونوں الفاظ ایک روایت میں جمع ہیں جو ”عبد اللہ بن زبیر عن ابیہ“ کے طریق سے مروی ہے، لیکن امام ترمذی نے اس کو ”غیر محفوظ قرار دیا ہے، دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رضاعت کی کتنی مقدار محرم ہوتی ہے ؟ اس مسئلہ میں چار مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب یہ ہے کہ رضاعت کی ہر مقدار محرم ہے قلیل ہو یا کثیر، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ، حکمؒ، طاؤسؒ، مکحولؒ، عطاءؒ، سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی مشہور روایت بھی اس کے مطابق ہے، نیز حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ حرمت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، ابو عبیدہؓ، اسحاقؓ، ابو ثورؓ، ابن المنذرؓ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا یہی قول ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں مقتہ اور مقتین کو غیر محرم قرار دیا گیا ہے جس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تین رضعات محرم ہیں۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ پانچ رضعات سے کم میں حرمت نہیں ہوتی، یہ پانچ رضعات بھی متفرق اوقات میں ہونی چاہئیں اور ان میں سے ہر ایک کا شیع ہونا بھی ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے اور امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت اس کے مطابق ہے۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث باب سے ہے فرماتی ہیں «أنزل فی القرآن عشر رضع معلومات، فَنُسِخَ مِنْ ذَلِكَ خَمْسٌ وَصَارَ إِلَى خَمْسٍ رَضَعَاتٌ مَعْلُومَاتٌ، فَتَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْأَمْرُ عَلَى ذَلِكَ»، یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آئی ہے۔ چوتھا مذہب یہ ہے کہ دس رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت حفصہؓ کا مسلک ہے، نیز حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے۔

۱۔ ان دونوں مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد الحولين - ۱۲ م

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۵۵) کتاب الرضاع ۱۲ م

۳۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۴۶۹) فصل لا تحترم المصّة الخ - ۱۲ م

۴۔ جیسا کہ مؤطا امام مالکؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے «مالک عن نافع أن صفیة بنت أبي عبیدة أخبرته أن حفصة أم المؤمنين أرسلت بعاصم بن عبد الله ابن سعد إلى أختها فاطمة بنت عمر بن الخطاب ترضعه عشر رضعات ليدخل عليها وهو صغير يرضع، ففعلت، فكان يدخل عليها» (ص ۵۳۶) باب رضاعة الصغير ۱۲ مرتب  
۵۔ حضرت عائشہؓ سے اس مسئلہ میں تین قول مروی ہیں، ایک عشر رضعات کا، دوسرا سبع رضعات کا، تیسرا خمس رضعات کا، دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد حولين - ۱۲ مرتب



جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں

① باری تعالیٰ کا فرمان ”وَأُمِّتُكُمْ إِلَّا قَلِيلًا ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ“ اس میں مطلق رضاعت کو سبب تحریم قرار دیا گیا ہے، قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی اور کتاب اللہ پر خبر واحد سے تفسیر و تخصیص کے ذریعہ کوئی زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس آیت سے جمہور کے استدلال اور اس پر وارد ہونے والے شبہات کو امام ابو بکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں مفصل بیان کیا ہے۔

② نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”محرم من الرضاع ما يحرم من النسب“ اس میں بھی مطلق رضاعت کو محرم قرار دیا گیا ہے قلیل و کثیر کی کوئی تحدید نہیں کی گئی۔

③ مذکورہ روایت کو امام ابو حنیفہؒ نے ”حکم بن عتیبہ عن القاسم بن مخیمرہ عن شریح بن ہانی عن علی بن ابی طالبؓ“ کے طریق سے اس طرح مرفوعاً روایت کیا ہے ”محرم من الرضاع ما يحرم من النسب قلیله و کثیره“ یہ روایت جہاں جمہور کے مسلک پر صریح ہے وہاں اس کے رجال بھی ثقات و اثبات ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے سوا صحیح مسلم کے رجال ہیں۔

④ سنن نسائی میں قتادہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں ”کتبنا إلی ابن اہیم بن یزید النخعی نسأله عن الرضاع، فکتب أن شریحاً حدّثنا أن علیاً وابن مسعودؓ كانا یقولان: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب قلیله و کثیره“

⑤ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”ما کان من الحولین وإن كانت مصّة واحدة فھی تحرّم“

۱ سورۃ نساء آیت ۲۳ پ ۱۲ م

۲ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۲۱ تا ۱۲۶) مطلب اختلاف السلف فی التحریم بقلیل الرضاع ۱۲ م

۳ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱) ما یحرم من الرضاع ۱۲ م

۴ جامع المسانید للخوازمی (ج ۲ ص ۹) الباب الثالث والعشرون فی النکاح، نیز دیکھئے عقود الجواهر النقیۃ

(ج ۱ ص ۱۵۹) باب الرضاع ۱۲ م

۵ (ج ۲ ص ۸۷) القدر الذی یحرم من الرضاعة ۱۲ م

۶ (ص ۲۶۶) باب الرضاع ۱۲ م

⑥ مصنفؒ عبدالرزاق میں بھی حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک روایت ایسی مروی ہے

جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت کی چھوٹی بڑی ہر مقدار محرم ہے۔

⑦ اگلے باب (فی شہادة المرأة الواحدة في الرضاع) میں حضرت عقبہ بن حارثؓ کی

حدیث آرہی ہے جو صحیح بخاری میں بھی ہے جس میں آپؐ نے صرف ”انی قد ارضعتكما“ سکر ”دعها عندك“ کا حکم دیدیا اور یہ سوال نہیں فرمایا کہ رضاعت کتنی مرتبہ ہوتی۔

⑧ مصنفؒ عبدالرزاق میں متعدد آثار ایسے مروی ہیں جو ہر قلیل و کثیر مقدار کے محرم ہونے

پر دال ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا روایت سے منسوخ ہے

جس کی دلیل یہ ہے کہ امام جصاصؒ نے احکام القرآنؒ میں اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اثر ردایت کیا ہے کہ کسی نے ان کے سامنے ”لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان“ کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا ”قد كان ذلك فأما اليوم فالرضعة الواحدة تحرم“

نسخ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ صحیح مسلمؒ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ ”كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرم من ثمن تسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن“ حالانکہ مصنف عثمانیہؒ کہیں بھی خمس رضعات کے الفاظ موجود نہیں جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ الفاظ بھی بعد میں منسوخ ہو گئے تھے۔

رہے اس حدیث کے یہ الفاظ کہ ”فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن“ سوان کے بارے میں امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں فرمایا کہ یہ زیادتی عبداللہؓ

۱۔ (ج ۲، ص ۶۶)، رقم ۱۳۹۱ باب القلیل من الرضاع ۱۲ م

۲۔ (ج ۲، ص ۶۵ و ۶۶) کتاب النکاح، باب شہادة المرصعة ۱۲ م

۳۔ دیکھئے (ج ۲، ص ۶۶ تا ۶۷) ۱۲ م

۴۔ (ج ۲، ص ۱۲۵) مطلب اختلف السلف في التحريم بقليل الرضاع ۱۲ م

۵۔ (ج ۱، ص ۶۹)۔

بن ابی بکرؓ کا تفرقہ ہے اور عمرہ کے دو شاگرد یحییٰ بن سعید انصاری اور قاسم بن محمد جو عبد اللہ بن ابی بکر سے زیادہ احفظ ہیں اس کو روایت نہیں کرتے لہذا یہ عبد اللہ بن ابی بکر کا وہم ہے۔ اور اگر بالفرض اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی ”وہی فیما یقرأ من القرآن“ کا مطلب کسی کے نزدیک بھی یہ نہیں ہے کہ یہ خمس رضعات آخر وقت تک قرآن کریم کا جز تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چند ہی دن پہلے منسوخ ہوئے اس لئے بعض صحابہ کرام کو ان کے نسخ کا پتہ نہ چل سکا، چنانچہ بعض صحابہ آپ کی وفات تک بطور قرآن ان الفاظ کی تلاوت کرتے رہے، علامہ نوویؒ نے اس کے یہی معنی بیان کئے ہیں، حضرت شیخ الہندؒ نے بھی اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ اگر حضرت عائشہؓ کا منشا یہ ہوتا کہ یہ الفاظ غیر منسوخ ہیں تو یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ ان کو مصحف میں شامل کرانے کی کوشش نہ کرتیں؟

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ بالکل آخری عہد نبوی میں نسخ کی وجہ سے خود حضرت عائشہؓ کو نسخ کا علم نہ ہو سکا ہو، اور یہ کوئی بعید نہیں۔

بعض شافعیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا منسوخ ہونا تو مسلم ہے لیکن صرف منسوخ التلاوة ہیں منسوخ الحکم نہیں۔

لیکن علامہ بن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نسخ میں اصل یہ ہے کہ الفاظ کے ساتھ حکم بھی منسوخ ہو، الفاظ کے منسوخ ہونے کے بعد حکم کا منسوخ نہ ہونا کوئی دلیل

۱۔ یحییٰ بن سعید کا روایت کے لئے دیکھیے مسلم (ج ۱ ص ۴۶۹) ۱۲

۲۔ قاسم بن محمد کی روایت کے لئے دیکھیے مشکل الآثار للطحاوی (ج ۳ ص ۳) کذا فی تلمیذ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۲) ۱۲

۳۔ دیکھیے المختصر من المختصر من مشکل الآثار (ج ۱ ص ۱۲) و فیہ : مع أنہ (أی کون خمس رضعات من

القرآن) محال لأنہ یلزم أن یكون بقی من القرآن ما لم یجمعه الراشدون المہدیون، ولو جاز ذلك لاحتمل

أن یكون ما أثبتوه فیہ منسوخاً وما قصر واعنه ناسخاً، فیرتفع فرض العمل بہ، ونعوذ باللہ

من هذا القول وقائلہ ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھیے شرح نووی صلی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۶۸) ۱۲

۵۔ دیکھیے انوار المحمود للنجیب آبادی (ج ۲ ص ۹، مطبوع دہلی ۱۳۵۶ھ) ۱۲



چاہتا ہے، اور دلیل یہاں موجود نہیں، بلکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں، لکھا مرت۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء فی شہادة المرأة الواحدة فی الرضاع

عن عقبۃ بن الحارث قال: تزوجت امرأة فجاءتنا امرأة سوداء فقالت: إني قد أرضعتكما، فأبیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت: تزوجت فلانة بنت فلان فجاءتنا امرأة سوداء، فقالت: إني قد أرضعتكما وهي كاذبة، قال: فأعرض عني قال: فأبیتہ من قبل وجهه فأعرض عني بوجهه، فقلت: إنها كاذبة، قال: وكيف بها وقد زعمت أنها قد أرضعتكما «دعها عنك»

اس حدیث کی بنا پر امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے جبکہ وہ عورت خود مرضعہ ہو۔  
جمہور کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی نہیں، پھر مالکیہ کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک نصاب شہادت یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے شعبی اور عطاء کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنفیہ کی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ نَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ»۔  
اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہاں آپ نے بطور احتیاط علیحدگی کا حکم دیا، چنانچہ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ «کیف وقد قیل دعها عنك» یعنی جب ایک بات کہہ کر شبہ پیدا کر دیا گیا تو اب بیوی کو نکاح میں کیسے رکھو گے، کیونکہ شبہ کی کیفیت میں خوش گواری پیدا نہ ہوگی، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے پہلی بار حضرت عقبہ کی بات سن کر اس پر فیصلہ نہیں

۱۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۶) کتاب الرضاع ۱۲

۲۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۰ ص ۹۹) کتاب النکاح، باب شہادة المرضعة، اور فتح الباری (ج ۵ ص ۲۶۵)

۳۔ کتاب الشہادات، باب شہادة المرضعة ۱۲ مرتب

۴۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۸۲) پ ۱۳

۵۔ مجمع بخاری (ج ۱ ص ۳۶) کتاب الشہادات، باب شہادة المرضعة ۱۲

فرمایا بلکہ اعراض کیا، اگر ایک عورت کی شہادت کافی ہوتی تو آپ اسی وقت حرمت کا حکم دیدیتے۔  
 نیز شمس الاممہ سرخسیؒ نے مبسوط میں فرمایا کہ اس عورت کی یہ شہادت کسی کے مذہب میں  
 بھی قانوناً قابل قبول نہیں تھی کیونکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عقبہ بن حارثؓ  
 سے اس عورت کی کوئی رنجش پیدا ہو گئی تھی اور اس رنجش کے پیدا ہوتے ہی اس نے یہ شہادت  
 دی، ظاہر ہے کہ یہ شہادت الفسxn تھی جو کسی کے نزدیک بھی مقبول نہیں ہے، لہذا یہ حدیث خابطہ کے  
 نزدیک بھی واجب التاویل ہے اور احتیاط کے سوا اس کا کوئی محمل نہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے  
 بھی یہ حدیث کتاب البیوع باب تفسیر المشتبهات میں ذکر کی ہے جو احتیاط پر عمل کرنے کے لئے  
 قائم کیا گیا ہے واللہ اعلم۔

## باب ماجاء ما ذکر ان الرضاعة لا تحرم إلا فی الصغر دون الحولين

عن أم سلمة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحرم من الرضاعة  
إلا ما فتن الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام مطلب یہ کہ حرمت رضاعت اس  
دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو بچہ کے لئے باقاعدہ غذا ہو کہ اسکی موجودگی میں کسی دوسری غذا کی  
حاجت نہ ہو۔

۱۔ مبسوط سرخسی (ج ۵ ص ۳۷۷) کتاب النکاح، باب الرضاع، اثبات الرضاع بشهادة النساء۔ فرماتے ہیں :  
والدليل عليه أن تلك الشهادة كانت عن ضغن فأنه قال: جاءت امرأة سوداء تستطعمنا فأبينا أن نطعمها  
فجاءت تشهد على الرضاع، وبالإجماع بمثل هذه الشهادة لا تثبت الحرمة، فعرفنا أن ذلك كان احتياطاً  
على وجه التنزه ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۷۶ و ۲۷۷) ۱۲

۳۔ الحديث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي۔  
سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۵۸، تحت رقم ۱۱۵۲) ۱۲ مرتب

۴۔ من فتنته، شقته، أى ما وقع موقع الغذاء بأن يكون فى أو ان الرضاع، قوله فى الثدي۔ حال من فاعل  
فتن أى فادئاً منها ولا يشترط كونه من الثدي، فإن إيجار الصبي محرر۔ مجمع بآل الأنوار (ج ۴ ص ۹) ۱۲ مرتب

یہ حدیث اس پر صراحتہ دال ہے کہ حرمتِ رضاعت مدتِ رضاعت میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ بعد میں، یہی جمہور کا قول ہے۔

السبۃ علامہ ابن حزم کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت کی کوئی مدت متعین نہیں ہے بلکہ رضاعت صغریٰ میں ہو یا بڑے ہونے کے بعد، ہر حال میں محرم ہے، نیز ان کے نزدیک راضع کے لئے ضروری ہے کہ وہ براہِ راست منہ سے چوسے، چنانچہ برتن وغیرہ میں نکالے ہوئے دودھ سے ان کے نزدیک حرمتِ رضاعت ثابت نہ ہوگی۔

ان کا استدلال حضرت عائشہ کی روایت سے ہے "أَنَّ سَالِمًا مَوْلَى أَبِي حَذِيفَةَ كَانَ مَعَ أَبِي حَذِيفَةَ وَأَهْلِهِ فِي بَيْتِهِمْ، فَأَتَتْ يَعْنِي بِنْتُ سَهِيلٍ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: إِنَّ سَالِمًا قَدْ بَلَغَ مَا يَبْلُغُ الرِّجَالُ وَعَقْلٌ مَا عَقَلُوا وَإِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْنَا وَإِنِّي أَظُنُّ أَنَّ فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا، فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضِعِي تَحْرِمِي عَلَيْهِ وَ يَذْهَبِ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ، فَرَجَعَتْ إِلَيْهِ، فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ أَرْضَعْتَهُ، فَذْهَبِ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ"

لیکن طبقات ابن سعد میں واقعہ کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت سہیلہ بنت سہیل ایک برتن میں اپنا دودھ نکال لیتی تھیں جس کو "سالم" پی لیتے تھے "وكان بعد يدخل عليها وهي حاسر، رخصة من رسول الله لسهلة بنت سهيل"

اس تصریح سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حضرت سہیلہ نے براہِ راست دودھ نہ پلایا تھا وہاں یہ بھی پتہ چلا کہ بڑے ہونے کے بعد حرمت کا ثابت ہونا حضرت سہیلہ کی خصوصیت تھی، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے "واقعہ حال لا عموم لھا" جبکہ حدیثِ باب جو جمہور کا مستدل ہے قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

**مدت رضاعت سے متعلق اقوال فقہاء** | پھر جمہور کا مدتِ رضاعت کی تحدید میں اختلاف ہے۔

۱۔ المحلی (ج ۱۰ ص ۱۹۱) رضاع الکبیر محرم ۱۸۶۹ م ۱۲

۲۔ حوالہ بالا (ج ۱۰ ص ۱۸۶) صفة الرضاع المحرم ۱۸۶۶ م ۱۲

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۹) ۱۲

۴۔ طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۲۴۰) فی تسمیة النساء المسلمات المبیعات من قریش وترجمة سهيلة،

نیز حافظ ابن حجر نے بھی الإصابہ (ج ۴ ص ۲۲۹) میں حضرت سہیلہ کے ترجمہ میں یہ بات ذکر کی ہے۔

کذا فی تكملة فتح الملمم (ج ۱ ص ۴۹) باب رضاعة الکبیر ۱۲ مرتب



جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کل مدتِ رضاعت دو سال ہے، صاحبین کا بھی یہی مسلک ہے۔  
امام مالکؒ کے نزدیک دو سال دو ماہ ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدتِ رضاعت ڈھائی سال ہے۔

امام زفرؒ کے نزدیک کل مدتِ رضاعت تین سال ہے۔

جمہور کا استدلال فرمانِ باری تعالیٰ ”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ“ ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا رضاع إلا ما كان في الحولين“

امام ابو حنیفہؒ ”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ“ سے جمہور کے استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ”حولین“ کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ حولین کے بعد رضاع درست نہ ہو بلکہ آگے ”فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا“ میں ”فَإِنْ“ کی فاقعیت کے لئے ہے جو اس پر دال ہے کہ ”فصال“ بعد الحولین ہو گا جس سے معلوم ہوا کہ حولین کے بعد بھی رضاع پایا جاسکتا ہے، معلوم ہوا کہ یہ آیت مدتِ رضاعت کی تحدید کے لئے نہیں آئی بلکہ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ ”مولودہ“ یعنی اب کے ذمہ مرضعہ کا نفقہ دو سال کے دائرہ میں لازم ہے اس سے زائد میں نہیں۔

۱۔ امام مالکؒ کی اس بارے میں متعدد روایتیں ہیں، ایک جمہور کے مطابق، دوسری ”حولان و شہر“ تیسری وہ جو تقریر میں مذکور ہے، چوتھی امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، پانچویں یہ کہ دو سال اور مزید اتنی مدت جس میں بچہ دوسری غذا کا عادی ہو سکے۔ کذا فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۸) نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۴) باب من قال لا رضاع بعد حولین - ۱۲ مرتب

۲۔ مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۸) کتاب الرضاع ۱۲ م

۳۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۳ پ ۱۲ م

۴۔ رواء الدارقطنی فی سنتہ (ج ۴ ص ۱۴، رقم ۵۱، الرضاع) وقال: لم یسنده عن ابن عیینہ غیر الہیثم بن جمیل وھو ثقة حافظ۔

امام نسائیؒ فرماتے ہیں والہیثم بن جمیل وثقة الامام أحمد والعجلی وابن حبان وغير واحد وكان من الحفاظ إلا أنه هم في رفع هذا الحديث والصحيح وقفه على ابن عباسؓ ”كذا في نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱)۔ وراجعہ لطرقہ الموقوفة - ۱۲ مرتب عنہ

۵۔ اس جواب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۸) اور تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۳ و ۵۴) مسألة مدة الرضاع ۱۲ مرتب

جمہور کا ایک استدلال اس آیت سے بھی ہے ”وَحَمْلُهُ وَفِطْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا“

کہ اقل مدت حمل چھ ماہ ہے فبقی للفصال حولان۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے صاحب ہدایہ نے اس استدلال کو اس طرح بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزوں کا ذکر کر کے ان کی مدت بیان کی ہے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ حمل اور رضاعت ہر ایک کے لئے تیس ماہ کی مدت ہوتی ”کالا أجل المضروب للمدینین“ لیکن حمل کے حق میں ایک منقص پایا گیا یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ”لا یكون الحمل أكثر من سنتین وقد رما یتحول ظل المغزل“ اس لئے اکثر مدت حمل دو سال ہوئی۔ لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ”وما أجاب به صاحب الهدایة ههنا فهو رکیک جداً“ اس لئے کہ اس میں حضرت عائشہ کے اثر سے آیت کا منسوخ ہونا لازم آ رہا ہے جو درست نہیں۔

لہذا صحیح جواب وہ ہے جو علامہ نسفی نے دیا ہے کہ ”حملہ“ کا مطلب ”حمل علی الایدی“ ہے، گویا آیت میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ مدت رضاعت ڈھائی سال ہے جو عادتاً بچہ کو گود میں اٹھانے کا بھی زمانہ ہے۔

۱۔ سورۃ احقاف آیت (۱۵) پ ۱۲ م

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۹) ۱۲ م

۳۔ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۲، رقم ۲۴) باب المہر۔ نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱ ص ۲۳) کتاب العدا، باب ما جاء فی اکثر الحمل۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ اثر اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳) کتاب الرضاع ۱۲ م

۵۔ اس پر اگر کوئی کہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا اثر ناسخ نہیں بلکہ مختص ہے تو اس کو ہم یہ جواب دیں گے کہ تخصیص عام میں ہوتی ہے جبکہ آیت میں عدو کا ذکر ہے جو خاص کی قبیل سے ہے لہذا اثر ناسخ ہی بنے گا مختص نہیں۔ کذا فی

فیض الباری (ج ۴ ص ۲) باب من قال لا رضاع بعد الحولین۔ ۱۲ مرتب

۶۔ علامہ نسفی نے یہ جواب امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ دیکھئے تفسیر مدارک (ج ۵ ص ۲۵)

جبکہ فیض الباری (ج ۴ ص ۲) میں اس جواب کو زخشری کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن زخشری کی کشف میں

یہ جواب نہ مل سکا ۱۲ مرتب

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیت ”حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا“ میں ظاہر ہے کہ حمل سے مراد حمل فی البطن ہے نہ کہ ”حمل علی الایدی والاکف“ جس کا تقاضا یہ ہے کہ ”حملہ وفصالہ“ میں بھی حمل فی البطن ہی مراد ہو، تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ دراصل اس آیت میں بچہ کی خاطر ماں کے مشقت اٹھانے کے مختلف مراحل کو بیان کیا گیا ہے یعنی :

(۱) حملتہ اُمّہ کرہا اٰی فی البطن (۲) ووضعتہ کرہا (۳) وحملہ اٰی علی الایدی (۴) وفصالہ ۔

لیکن اس میں شبہ نہیں کہ جمہور اور صاحبین کا مسلک دلائل کی رُو سے نہایت قوی اور راجح ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں : ”ولا یخفی قوۃ دلیلہما“ اس لئے کہ آیت ”وَالْوَالِدَاتُ یُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ“ میں آگے ”لِمَنْ اَرَادَ اَنْ یَّتِمَّ الرِّضَاعَةُ“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے تام ہونے کے بعد رضاعت نہیں اس پر اگر کوئی شبہ کرے کہ ”فَاِنْ اَرَادَ اِفْصَالَ عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے بعد فصال رضامندی اور مشورہ پر موقوف ہے معلوم ہوا کہ رضامندی نہ ہو تو حولین کے بعد بھی دودھ پلایا جاسکتا ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تراضی اور تشاور حولین کے اندر اندر ہے، حولین کے بعد ان کی حاجت ہی نہیں بلکہ دودھ نہ پلانا مستعین ہے واللہ اعلم

تقریر شرح الباب بزیادات من المرتب ۔

## باب ماجاء فی الامۃ تعق ولہا زوج

باندی کی آزادی کے وقت اگر اس کا شوہر غلام ہو تو بالاتفاق باندی کو اختیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرنا چاہے تو اختیار کر لے اور چھوڑنا چاہے تو چھوڑ دے، اس اختیار کو اختیارِ عتق کہا جاتا ہے ۔

اور اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو باندی کو اختیارِ عتق کے ملنے نہ ملنے کے بارے میں اختلاف



ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی خیاء عتق ہے جبکہ ائمہ ثلاثہ اس صورت میں خیاء عتق کے قائل نہیں۔

حنفیہ کا استدلال حضرت بریرہ کی آزادی کے واقعہ سے ہے » عن الأسود عن عائشة قالت کان زوج بريرة حرًا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم «

ائمہ ثلاثہ کا استدلال بھی حضرت بریرہ ہی کے واقعہ سے ہے جو اس باب میں حشام بن عروہ عن أبيه عن عائشة کے طریق سے اس طرح مروی ہے » قالت : كان زوج بريرة عبدًا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاختارت نفسها، ولو كان حرًا لم يخيرها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک » ولو كان حرًا لم يخيرها « کے جملہ کا تعلق ہے سو وہ حدیث کا جز نہیں بلکہ عروہ کا قول ہے چنانچہ نسائی کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے اور یہ قول ان کے اجتہاد کی حیثیت رکھتا ہے جو مجتہد پر حجت نہیں۔

اور جہاں تک روایت میں زوج بریرہ کے عبد ہونے کی تصریح کا تعلق ہے اس کا حضرت عائشہ کی روایت کے اس طریق سے تعارض ہے جو حنفیہ کا مستدل ہے اب یا تو ان دونوں میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا یا تطبیق کا۔

اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اسود کی روایت راجح ہے، جس کی تحقیق علامہ ابن القیم کے بیان کے مطابق اس طرح ہے کہ یہ واقعہ حضرت عائشہ سے تین راویوں نے روایت کیا ہے، اسود، عروہ اور قاسم بن محمد۔

ان میں سے عروہ سے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں: ایک زوج بریرہ کے آزاد ہونے

۱۔ طاؤس، ابن سیرین، مجاہد، ابراہیم نخعی، حماد اور سفیان ثوری کا بھی یہی مسلک ہے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۵۹) کتاب النکاح، عتق الأمة و زوجها عبد أو حر۔ ۱۲ مرتب

۲۔ عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس، سعید بن المسیب، حسن بصری، عطاء، سلیمان بن یسار، ابوقلابہ، ابن ابی سیبی، اوزاعی اور امام اسحاق کا بھی یہی مسلک ہے۔ حوالہ بالا۔ ۱۲ مرتب

۳۔ أخرجه الترمذی فی الباب وأبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۳۰۴) کتاب الطلاق، باب من قال كان حرًا، والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الزکوٰۃ، إذا تحولت الصدقة ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں قال عروہ : فلو كان حرًا ما خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۵۱) کتاب الطلاق، باب خيار الأمة لعتق وزوجها ملوك ۱۲ مرتب

کی اور دوسرے ان کے غلام ہونے کی، قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں ایک حر ہونے کی، جبکہ دوسری روایت میں حریا عبد ہونے میں شک ہے، ان دونوں کے مقابلہ میں اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں زوج بریرہ کے صرف حر ہونے کا ذکر ہے، لہذا اسود کی حر ہونے سے متعلق روایت راجح ہے، اس کے علاوہ اسود کی روایت کو مثبت زیادت سچے کی بنا پر بھی ترجیح ہے۔

اور اگر تطبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو علامہ عینی فرماتے ہیں کہ رواۃ کا ایسی دو صفتوں میں اختلاف ہے جو بیک وقت جمع نہیں ہو سکتیں یعنی حریت اور عبدیت، اس لئے ہم ان دونوں صفتوں کو دو علیحدہ علیحدہ حالتوں میں مانیں گے اور کہیں گے کہ "انہ کان عبدًا فی حالۃ، حرًا فی حالۃ آخری" اس صورت میں یقیناً ایک حالت مقدم ہوگی اور دوسری مؤخر، اور یہ امر متعین ہے کہ رقیۃ کے بعد حریت آسکتی ہے لیکن حریت کے بعد رقیۃ نہیں آسکتی، جس کا تقاضا یہ ہے کہ رقیۃ مقدم ہو اور حریت مؤخر، ثابت ہوا کہ جس وقت حضرت بریرہ کو خیار ملا اس وقت ان کے شوہر آزاد تھے اور اس سے قبل غلام۔

علامہ عینی کے کلام کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حافظ نے الإصابہ میں مغیث کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے اس میں یہ الفاظ آئے ہیں "وکان اسم زوجہا مغیثاً وکان مولیٰ، فخیّرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس روایت میں لفظ "مولیٰ" صراحۃً آیا ہے

۱۷ عروہ کی یہ روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

۱۸ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۷) کتاب العتق، باب بیان الولاء لمن اعتق ۱۲ م

۱۹ یہ روایت بھی نہ مل سکی، البتہ قاسم بن محمد کی زوج بریرہ کے عبد ہونے سے متعلق روایت ملی، دیکھئے سنن

ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۳) کتاب الطلاق، باب فی المملوکہ تعتق وہی تحت حرّاً و عبد ۱۲ م

۲۰ دیکھئے مسلم (ج ۱ ص ۲۹۷) ۱۲ م

۲۱ یہ روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۹۷) باب من قال کان حرّاً، میں بھی آئی ہے ۱۲ م

۲۲ مذکورہ تفصیل بذل المجہول (ج ۱ ص ۱۰) باب فی المملوکہ الخ سے ماخوذ ہے بحوالہ الہدی لابن القیم ۱۲ مرتب

۲۳ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۰) کتاب الطلاق، باب خيار الأمة تحت العبد ۱۲ مرتب

۲۴ حافظ نے یہ الفاظ اسود کی روایت میں امام ترمذی کے حوالہ سے نقل کئے ہیں (لیکن سنن ترمذی میں یہ روایت

احقر کو نہ مل سکی) دیکھئے الإصابہ (ج ۳ ص ۳۵۲، رقم ۸۱۷۲) ۱۲ مرتب

جو آزاد کردہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، عین ممکن ہے کہ جن روایات میں لفظ ”عبد“ آیا ہے وہ ”مولیٰ“ کے معنی میں ہو، لہذا روایات میں نہ کوئی تعارض ہے اور نہ ہی حنفیہ کے مسلک پر کوئی اشکال۔

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”عبدیت“ کی روایت اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی اگلی حدیث سے مؤید ہے ”أَنَّ زَوْجَ بَرِيْرَةَ كَانَ عَبْدًا لِّأَسْوَدَ لَبْنِي الْمَغِيرَةِ يَوْمَ اعْتَقَتْ بَرِيْرَةَ“ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو حریت کا علم نہ ہوا ہوگا اور ان کا بیان حضرت عائشہؓ کے بیان کا معارضہ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ وہ بریرہؓ کی معتقہ اور صاحبِ معاملہ تھیں۔ پھر واضح رہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مغیث حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت غلام تھے تب بھی اس سے حنفیہ کی تردید نہیں ہوتی، کیونکہ اس صورت میں حنفیہ کا مسلک قیاس سے ثابت ہوگا، اور وہ اس طرح کہ حضرت بریرہؓ کو اختیار دینے کی علت یہ تھی کہ نکاح کے وقت ان کی مرضی عقد میں موثر نہ تھی بلکہ مولیٰ کی مرضی سے نکاح ہوا تھا، آزادی کے وقت ان کو اپنی مرضی استعمال کرنے کا حق دیا گیا، اور یہ علت اس صورت میں بھی پائی جاتی ہے جبکہ زوج حر ہو۔ واللہ اعلم

## باب ماجاء أن الولد للفراش

”عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاشر الحجر“

یہ حدیث جو امع الکلم میں سے ہے اور اکثر محدثین کے نزدیک متواتر ہے چنانچہ یہ روایت بیسٹ سے زائد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے،

۱۔ ترجمہ: بچہ فراش کی طرف منسوب ہوگا اور زانی کے لئے پتھر ہیں ۱۲ م

۲۔ چنانچہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے اس کو احادیث متواترہ میں سے شمار کیا ہے، دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۸ ص ۸۳) قبیل باب العمل بالحق القائف الولد، کتاب الرضاع، بحوالہ تکرار شرح المہذب للمطیعی (ج ۱۶ ص ۳۴)۔

اور علامہ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: حدیث ”الولد للفراش“ ہو من أصح ما یروى عن النبی صلی اللہ

علیہ وسلم جاء عن بضعة وعشرين من الصحابة۔ کذا فی العدة (ج ۲۳ ص ۲۵) کتاب الفرائض، باب الولد

للفراش الخ والفتح للمحافظ (ج ۱۲ ص ۳۹) ۱۲ مرتب

۳۔ رواۃ صحابہ کرام اور ان کی روایات کا اجمالی خاکہ حسب ذیل ہے: (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



## (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

- (۱) روایت حضرت عمر فاروقؓ، مسند احمد (ج ۱ ص ۲۵) مسند عمرؓ۔
- (۲) = حضرت عثمان غنیؓ، مسند احمد (ج ۱ ص ۵۵ و ۵۶) مسند عثمانؓ۔
- (۳) = حضرت عائشہؓ، بخاری (ج ۱ ص ۲۶) کتاب البیوع، باب تفسیر المشتجات،
- (۴) = حضرت ابوامامہ باہلیؓ، مسند احمد (ج ۵ ص ۲۶) مسند ابوامامہ۔
- (۵) = حضرت ابوہریرہؓ، ترمذی کی مذکورہ حدیث باب۔
- (۶) = حضرت عمرو بن خارجہؓ، سنن ابن ماجہ (ص ۱۹) أبواب الوصایا، باب لا وصیۃ لوارث۔
- (۷) = حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱) کتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراش۔
- (۸) = حضرت علیؓ، مسند احمد و مسند بزار۔
- (۹) = حضرت عبداللہ بن عمرؓ، مسند بزار۔
- (۱۰) = حضرت معاویہؓ، مسند ابویعلیٰ۔
- (۱۱) = حضرت عبداللہ بن عباسؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۲) = حضرت براد بن عازبؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۳) = حضرت زید بن ارقمؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۴) = حضرت عبادہ بن الصامتؓ، معجم طبرانی و مسند احمد۔
- (۱۵) = حضرت ابوسعودؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۶) = حضرت اٹلہ بن الاسقعؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۷) = حضرت ابو وائلؓ، معجم طبرانی۔

مذکورہ حوالوں میں ملاحظہ کراں کہ دس روایتوں کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ تا ۱۵) کتاب الطلاق،

## باب الولد للفراش۔

- (۱۸) روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ، سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۳) کتاب الطلاق، باب الولد للفراش۔
- (۱۹) = حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱) کتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراش۔
- نسائی میں یہ روایت ابن مسعود کی تصریح کے بغیر آئی ہے، البتہ علامہ نے ابن مسعود کی روایت کے لئے نسائی ہی کا حوالہ دیا ہے۔
- (۲۰) روایت حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، مسند بزار۔
- (۲۱) = حضرت حسین بن علیؓ، معجم طبرانی، آخری دونوں روایتوں میں حدیث کا صرف پہلا جملہ روایت ہے،
- دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ و ۱۵) ۱۲ مرتبہ عنہ

اس روایت میں ”حجر“ سے کیا مراد ہے؟ بعض حضرات نے ”حجر“ سے خبیث کے معنی مراد لئے ہیں یعنی ”حرمان الولد الذی یدعیہ“ اور بعض نے ”حجر“ سے رجم کے معنی مراد لئے ہیں، حافظؒ نے پہلے معنی کو راجح قرار دیا ہے۔

احقر عرض کرتا ہے کہ اگرچہ سیاق حدیث سے پہلے معنی راجح معلوم ہوتے ہیں لیکن رجم کے معنی کی طرف بھی اشارہ مقصود ہے و مثل ذلك كثير في كلام البلغاء۔  
پھر احناف کے نزدیک فراش کی تین قسمیں ہیں:

① فراش قوی جو منکوحہ کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے اور انکار سے مستفی نہیں ہوتا الا یہ کہ شوہر لعان کرے۔

② فراش متوسط، جو ام ولد کا فراش ہے اس کے دو سر بچہ سے نسب بغیر دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے، یعنی مولیٰ کا سکوت ثبوت نسب کے لئے کافی ہے البتہ نسب کی نفی سے نسب مستفی ہو جاتا ہے لعان کی حاجت نہیں ہوتی۔

③ فراش ضعیف، جو عام باندیوں کا فراش ہے جس میں ثبوت نسب کے لئے دعویٰ ضروری ہے البتہ مولیٰ پر دیانۃً دعویٰ نسب لازم ہے۔

حدیث باب کی بناء پر کتب حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا گیا ہے کہ اگر شوہر مشرق میں ہو اور بیوی مغرب میں، اور بیوی کے اولاد ہو جائے تب بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے خواہ کئی سال سے ملاقات ثابت نہ ہو، کیونکہ یہ فراش قوی ہے ”والولد للفراش“۔

اس پر شافعیہ وغیرہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ مسئلہ بالکل غیر معقول ہے اور الفاظ حدیث پر غیر معمولی مجہود ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ جواب میں فرماتے ہیں کہ مسئلہ معقول ہے اس لئے کہ اگر بچہ فی الواقع

۱۷ فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶ و ۳۷) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ وراجعہ لمزید التفصیل ۱۲ م

۱۸ دیکھئے فیض الباری (ج ۳ ص ۱۸۹) کتاب البیوع، باب تفسیر المشبہات ۱۲ م

۱۹ البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۵۵) باب ثبوت النسب ۱۲ م

۲۰ فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۵) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش، اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴)

باب الولد للفراش، کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

شوہر کا نہ ہو تو شوہر پر لعان کرنا واجب ہے اور ترکِ لعان حرام، جب خود شوہر اس واجب پر عمل نہیں کر رہا تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی ملاقات ہوئی ہے اور وہ ملاقات ممکن بھی ہے خواہ کرامت ہی کیوں نہ ہو اور پھر چارے زمانہ میں جبکہ تیز رفتار سواریاں ایجاد ہو چکی ہیں اس میں زیادہ استبعاد بھی باقی نہیں رہتا۔

اس کے علاوہ اگر حدیثِ باب کے الفاظ کو دقتِ نظر سے دیکھا جائے تو مسلکِ احناف کی قوت کا اندازہ ہوتا ہے، اس لئے کہ ”الولد للفراش“ کے بعد ”وللعاهر المحجر“ کا اضافہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ حدیث اس صورت سے بحث کر رہی ہے جب ظاہر حالاً سے زنا کا ارتکاب نظر آتا ہو کہ اس صورت میں بھی ولد کی نسبت فراش ہی کی طرف ہوگی ”فتیین أن الأمرید ورمع الفراش لامع حقیقة العلوق، فإن العلوق امر مخفی لا سبیل إلى القطع به“

حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے ثبوتِ نسب کے معاملہ میں انتہائی احتیاط سے کام لیا ہے اور حتی الامکان انساب کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی حکمت یہ ہے کہ غیر ثابت النسب ہونے سے ایک شخص کی زندگی اس کے کسی جرم کے بغیر برباد ہو جاتی ہے، اگرچہ شریعت نے اپنے احکام میں ولد الزنا کے ساتھ کوئی خاص امتیاز نہیں برتا لیکن یہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ ولد الزنا کو معاشرہ میں وہ مقام دینے کے لئے تیار نہیں ہوتا جو ایک ثابت النسب شخص کو حاصل ہوتا ہے۔

دوسری طرف نفسِ الامری طور پر نسب کا ثبوت ایک ایسا معاملہ ہے جس کی تحقیق سوائے ماں کے اور کسی کو نہیں ہو سکتی یہاں تک کہ باپ کو بھی نہیں، اس لئے اس مسئلہ کا مدار اس کی ظاہری علامت یعنی فراش کو بنایا گیا ہے، اب جہاں فراش پایا جائیگا وہاں ثبوتِ نسب

لہ فیض الباری (ج ۳ ص ۱۸۹ و ۱۹۰) - وفیہ : ولکنہم شرطوا (ای الشافعیۃ) امکان الوطء ایضا بعد ثبوت الفراش، (وعند الحنفیۃ لیس بشرط بل یکفی ثبوت الفراش)..... ثم إنه ما ذا یکون باشتراط الإمكان؟ لاحتمال أن یکون التقیاف محل ثم لم یجامعها الزوج وأنت بولد فی تلك المدة أو جامعها ولم تحمل منه و زنت - والعیاذ باللہ - وعلقت منه فہذه الاحتمالات لا تنقطع أبداً وإن تفاوتت قوة وضعفاً، فالذی یدور علیہ امر النسب هو الفراش، ولیس علی القاضی أن یتجسس سرائر الناس ۱۲ مرتب



ہو جائے گا بشرطیکہ کوئی عقلی استحالہ یا شرعی منظور لازم نہ آئے، اور زیر بحث صورت میں نہ عقلی استحالہ ہے نہ شرعی منظور اس لئے بچہ کی زندگی درست کرنے کے لئے اسے ثابت النسب قرار دینا ضروری ہے اور لہان کی صورت میں شوہر کے حق کی رعایت بھی موجود ہے۔  
واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحكم۔

## باب ما جاء في كراهية أن تسافر المرأة وحدها

عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها۔  
عورت اگر مکہ مکرمہ سے مسافت سفر کے فاصلہ پر ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام احمد وغیرہ کے نزدیک سفر حج میں زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر ان کے نزدیک وجوب حج نہ ہوگا بلکہ سفر حج جائز بھی نہ ہوگا،  
جبکہ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک زوج یا محرم کا ساتھ ہونا وجوب حج علی المرأة کی شرط نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی حج لازم ہو جائیگا بشرطیکہ یہ سفر حج ایسے مامون رفقہ کے ساتھ ہو جن میں قابل اعتماد عورتیں بھی ہوں،  
مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال فرضیت حج سے متعلقہ عمومی نصوص سے ہے جو اس لحاظ سے مطلق بھی ہیں کہ ان میں محرم ہونے کی کوئی شرط نہیں۔ مثلاً «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان «أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحِجُّوا» نیز عدی بن حاتم کی روایت میں

۱۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۵۱) أبواب العرة، باب حج النساء، ومسلم (ج ۱ ص ۲۳۳) کتاب الحج،

باب سفر المرأة مع محرم الخ ۱۲ م

۳۔ دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۳۵) کتاب الحج، الجنس الأول، اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۳) کتاب الحج ۱۲ مرتب

۴۔ سورۃ آل عمران آیت (۹۷) پی ۱۲ م

۵۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۲) باب فرض الحج مرة في العمر ۱۲ م

آپ کا فرمان ہے » وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُتِمَّنَّ اللَّهُ هَذَا الْأَمْرَ حَتَّى تَخْرُجَ الظُّعِينَةُ مِنَ الْحَيْرَةِ فَتَطُوفَ بِالْبَيْتِ فِي غَيْرِ جَوَارِ أَحَدٍ «

حقیقہ اور حنا بلہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے :

- ① حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب ۔
- ② حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان » لَا تَحْجَنَّ امْرَأَةٌ إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ «۔
- ③ حضرت ابوامامہؓ کی روایت قال : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ مُسْلِمَةٍ أَنْ تَحْجَّ إِلَّا مَعَ زَوْجٍ أَوْ ذِي مَحْرَمٍ «۔
- ④ عقلی دلیل سے بھی احناف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ محرم کے بغیر سفر میں فتنہ کا اندیشہ ہے » و تزاد با نضام غیرھا الیھا « یہی وجہ ہے کہ خلوت بالاجنبیہ حرام ہے اگرچہ کوئی دوسری عورت بھی موجود ہو۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے جن کے عموم سے شافعیہ اور مالکیہ نے استدلال کیا ہے وہ حجت نہیں اس لئے کہ یہ دلائل اپنے عموم اور اطلاق پر نہیں بلکہ بالاجماع بعض شرائط کے ساتھ مقتید ہیں جیسے راستہ کے مأمون ہونے کی شرط، لہذا مذکورہ دلائل کی بنیاد پر مزید تقیید و تخصیص کی جائے گی اور کہا جائیگا کہ بغیر زوج یا محرم کے عورت پر نہ حج لازم ہے اور نہ ہی سفر حج جائز۔

كَذَا قَالَ الشَّيْخُ ابْنُ الْهَمَامِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۔ مسند احمد (ج ۳ ص ۲۵۴) نیز دیکھئے (ج ۳ ص ۲۴۸) ۱۲ م

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲۳، رقم ۳) کتاب الحج ۱۲ م

۳۔ التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳ تحت رقم ۳۲) ۱۲ م

۴۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۳۳) ۱۲ م

## أَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

طلاق کے لغوی معنی چھوڑنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں رشتہ نکاح ختم کرنے کو کہتے ہیں

اللہ تعالیٰ نے اسلام میں طلاق کا جو نظام مقرر فرمایا ہے اس کی حکمتوں کا کسی قدر اندازہ دوسرے مذاہب کے ساتھ موازنہ سے ہو سکتا ہے

طلاق دین یہودی میں | یہود کے اصل دین میں طلاق کی کھلی اجازت تھی اور اس کا اختیار صرف شوہر کو تھا، لیکن ان کے نزدیک طلاق صرف تحریراً واقع ہو سکتی تھی، نیز طلاق دینے والے شخص کے لئے وہ مطلقہ زوج ثانی سے نکاح و طلاق کے بعد بھی حلال نہ ہو سکتی تھی، مزید کوئی پابندی شوہر پر نہ تھی بلکہ اس کو کبھی آزادی حاصل تھی کہ جب اور جس طرح چاہے طلاق دے لیکن یہودیوں نے بعد میں طلاق پر بہت سی پابندیاں عائد کر دیں، حتیٰ أصبح الطلاق شاذاً فی القرن الحادی عشر المیلادی

طلاق دین نصاریٰ میں | یہود کے برخلاف اصل عیسائی مذہب میں طلاق دینا حرام اور سخت گناہ تھا اور سوائے عورت کے زانیہ ہونے کے اور کسی صورت میں طلاق کی اجازت نہ تھی، چنانچہ انجیل مرقس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا یہ مقولہ منقل کیا گیا ہے کہ ”جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر کسی دوسری عورت سے نکاح کیا اس نے زنا کیا، اور اگر کسی عورت نے اپنے شوہر کو طلاق دیکر کسی اور سے نکاح کیا تو اس نے زنا کیا“ اور انجیل لوقا میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام

۱۵ دیکھئے قواعد الفقہ ص ۳۶۲ ۱۲ مرتب

۱۶ مذکورہ تفصیل سفر التثنیۃ (۱: ۲۴-۴) سفر ارمیا علیہ السلام (۱: ۳) سے ماخوذ ہے، تکلمہ فتح الملہم (ج ۱)

ص ۱۳) وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

۱۷ (۱۰: ۱۱-۱۲) تکلمہ (ج ۱ ص ۱۳) ۱۲ م

۱۸ (۱۶: ۱۸) تکلمہ ۱۲ م



کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جس شخص نے کسی آدمی کی مطلقہ سے نکاح کیا اس نے زنا کیا۔  
 بہر حال طلاق دین نصاریٰ میں شجرِ ممنوعہ تھی، دوسری طرف تعددِ ازواج ممنوع تھا، جس کا  
 نتیجہ یہ تھا کہ اگر غلطی سے دونوں موافق انسانوں میں رشتہ نکاح قائم ہو گیا تو دونوں کی زندگی مستقل  
 جہنم بنی رہتی تھی جس سے خلاصی کا کوئی راستہ نہ تھا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات چلنے والی نہ تھی، اگرچہ  
 جب اسلام میں طلاق کی اجازت دی گئی تو بعض نصاریٰ نے اسلام کے اس حکم پر بھی اعتراض کیا لیکن چونکہ  
 طلاق کی اجازت نہ دینا ایک غیر فطری حکم تھا اس لئے بعد میں خود نصاریٰ اس پر عمل نہ کر سکے، اور  
 رفتہ رفتہ طلاق پر عائد شدہ پابندیاں ڈھیل ہوئی شروع ہوئیں اور زنا کے علاوہ بعض دوسری  
 خرابیوں کی بناء پر طلاق کی اجازت خود کلیسا نے دیدی، پھر لوگوں کے دباؤ پر کلیسا ان اعذار میں  
 اضافہ کرتا چلا گیا، اس کے باوجود طلاق کے اعذار پھر بھی محدود تھے اور طلاق دینے کا اختیار  
 صرف کلیسا کی عدالتوں کو تھا، شوہر یا بیوی کو کسی قسم کا اختیار نہ تھا، وہ ضرورت پڑنے پر کلیسا  
 سے رجوع کرتے تھے جو تحقیق کے بعد اپنی صوابدید پر طلاق کا حکم جاری کرتا تھا، لیکن چونکہ کلیسا کی  
 عدالتیں حتی الامکان بائبل کی ہدایات پر عمل کی کوشش کرتی تھیں اس لئے ان کی طرف سے  
 طلاق کے فیصلے کم ہوتے تھے۔

یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے بعد عوام میں یہ تحریک پیدا ہوئی کہ طلاق کی ان ناروا پابندیوں  
 کو اٹھایا جائے، بالآخر ایک انقلابی قدم اٹھایا گیا اور طلاق کا اختیار کلیسا کی عدالتوں سے اٹھا  
 کے عام ملکی عدالتوں کی طرف منتقل کر دیا گیا، اور طلاق کے اعذار کی فہرست انتہائی طویل بنا دی  
 گئی اور طرہ یہ کہ مرد کے علاوہ عورت کو بھی عدالت سے رجوع کر کے طلاق کا اختیار دیدیا گیا اور  
 فریقین کے لئے محض ناپسندیدگی بھی طلاق کا قانونی جواز قرار پا گئی، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب  
 یورپ میں طلاقوں کی جتنی کثرت ہے اس کا مشرقی ممالک کے لوگ تصور بھی نہیں کر سکتے،  
 اور رشتہ نکاح ہر وقت علی شرف الزوال رہتا ہے۔

طلاق دین ہنود میں | ہندو مذہب میں بھی طلاق ممنوع رہی ہے، حتیٰ کہ اگر عورت زنا کی مرتکب  
 ہو جاتی تو اپنے مذہب سے خارج شمار کی جاتی لیکن طلاق کی کوئی صورت نہ ہوتی، لیکن جب  
 ہندوؤں نے اس حکم میں تنگی محسوس کی تو ان کے بعض فرقوں نے اس کی اجازت دی کہ ضرورت پڑنے  
 پر شوہر اپنے پنڈت اور پروہت وغیرہ سے طلاق کے لئے رجوع کر سکتا ہے، چنانچہ جنوبی ہندوستان

میں اب اکثر فرقوں کے نزدیک طلاق کا سلسلہ ہے جبکہ شمالی ہند میں اب بھی سوائے چند پنج فرقوں کے طلاق کا رواج نہیں اور شرفا کے نزدیک اس کو اب تک جائز سمجھا جاتا ہے۔

**طلاق دین اسلام میں** | اسلام نے طلاق کا جو عادلانہ نظام مقرر کیا ہے وہ اس افراط و تفریط سے پاک ہے جو دوسرے مذاہب میں پایا جاتا ہے۔

اسلام نے طلاق کو نہ بالکل حرام قرار دیا نہ اس کی بے لگام اجازت دی، دراصل اسلامی تعلیمات کا منشا یہ ہے کہ رشتہ نکاح پائیدار اور خوشگوار ہو، اور بوقت مجبوری طلاق کی بھی گنجائش ہو، جس کا کسی قدر اندازہ درج ذیل احکام سے لگایا جاسکتا ہے۔

① نکاح سے قبل مرد کو اس کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنی محبوبہ کو دیکھ لے تاکہ وہ بصیرت کے ساتھ رشتہ نکاح قائم کرے اور بعد میں بد صورتی وغیرہ کی بنا پر رد کرنے کی نوبت نہ آئے،

② معمولی معمولی باتوں پر طلاق کو پسند نہیں کیا گیا بلکہ شوہر کو یہ تاکید کی گئی کہ اگر بیوی کی طرف سے کوئی ناگوار بات پیش آئے تو وہ اس کی خوبیوں کا تصور کرے چنانچہ ارشاد ہے "فَإِنْ

كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَجَعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا" نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لَا يَفْرُكُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً، إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَرًا وَقَالَ غَيْرُهُ"

③ پھر اگر کوئی بات شوہر کے لئے ناقابل برداشت ہونے لگے تو بھی طلاق کے بجائے مرد کو اس کی تاکید کی گئی ہے کہ وہ بتدریج اس کی اصلاح کی فکر کرے چنانچہ ارشاد ہے: "وَالَّذِينَ تَخَافُونَ

نُشُوزَهُنَّ فَعَظُّوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا"

۱۱ طلاق دین ہنود میں " کے عنوان کے تحت مذکورہ تشریح مرتب کا اضافہ ہے جو تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۱) سے ماخوذ ہے، بحوالہ

دائرة المعارف البریطانیہ مادة DIVORCE طبع ۱۹۵۰ء (ج ۴ ص ۲۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۳ سورۃ نساء آیت ۳۴، پ - ۱۲ م

۱۴ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۴) کتاب الرضاع، باب الوصیۃ بالنساء ۱۲ م

۱۵ سورۃ نساء، آیت ۳۴، پ - ۱۲ م

۱۶ اس آیت میں اصلاح کے تین مراحل بیان کئے گئے ہیں :

(۱) نصیحت یعنی نرمی سے سمجھانا۔

(۲) سمجھانے سے باز نہ آنے کی صورت میں بسترہ علیحدہ کر دینا۔

(۳) اگر پھر بھی باز نہ آئے تو بدرجہ مجبوری معمولی ضرب کی بھی اجازت دی گئی۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۲ ص ۳۹۹-۴۰۰)



④ پھر اگر زوجین کے درمیان اختلافات شدید ہوں اور اصلاح کے مذکورہ طریقوں سے کام نہ لے سکے تو زوجین کے اقرباء کو اصلاح کی کوشش کرنے کے لئے کہا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "وَلَا تَحْفَتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا"۔ نیز ارشاد ہے "وَالصُّلْحُ خَيْرٌ"۔

⑤ پھر اگر اصلاح کی یہ کوششیں بھی بار آور نہ ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کی طبائع میں اتنا تضاد ہے کہ اب رشتہ رنکاح کو ان پر مسلط رکھنا بھی ظلم ہے، ایسی صورت میں مرد کو اگرچہ طلاق کی اجازت دی گئی ہے لیکن ساتھ ہی یہ کہہ دیا گیا ہے کہ "أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الطَّلَاقُ" جس کا مطلب یہ کہ سوچ سمجھ کر انتہائی مجبوری کی حالت میں دینی چاہئے۔

⑥ پھر طلاق کے لئے یہ بھی ضروری قرار دیا گیا کہ وہ ایسے طہر میں ہو جس میں صحبت نہ ہوئی ہو تاکہ طلاق کسی وقتی منافرت کے سبب نہ دیجائے، اور طلاق کے بعد عدت کا شمار بھی آسان ہو۔

⑦ نیز یہ حکم دیا گیا کہ صرف ایک طلاق دیکر چھوڑ دے تاکہ اگر حالات رو بہ صلاح ہونے لگیں تو عدت کے دوران رجوع کرنا ممکن ہو، اور عدت کے بعد بھی تجدید نکاح کی گنجائش ہو۔

⑧ اگر شوہر یہ چاہتا ہو کہ عورت طلاق کے بعد اس کی طفر لوٹ کر نہ آ سکے اور غلط ہو جائے تب بھی اس کو ایک طہر میں تین طلاقیں دینے سے روکا گیا ہے اور اس کے لئے یہ طریقہ مقرر کیا گیا ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں مکمل ہو کر اس کا مقصد پورا ہو جائے، اس طریقہ میں یہ حکمت ہے کہ اس کو اس صورت میں تقریباً دو مہینے سوچ بچار کے مل جائیں گے اس عرصہ میں وہ طلاق کے نتائج کا مشاہدہ کر کے فیصلہ کرے گا، اور اگر اس کو عورت کی صلاح محسوس ہونے لگی تو طلاقات ثلاث مکمل ہونے سے قبل رجوع کرنے پر قادر ہو گا جبکہ بیک وقت تین طلاق کی صورت میں یہ فائدہ حاصل نہ ہو سکے گا۔

⑨ پھر طلاق کا یہ سارا اختیار مرد کو دیا گیا ہے کیونکہ عورتیں عموماً جذباتی اور عجلت پسند ہوتی ہیں، اس لئے طلاق کے معاملہ میں ان سے متوازن فیصلہ مشکل اور بے اعتدالی کا خطرہ ہے، البتہ چونکہ بعض صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ عورت معقول وجوہ کی بناء پر علیحدگی چاہتی ہو تو

۱۵ سورہ نساء آیت ۳۵، پ ۱۲

۱۶ سورہ نساء آیت ۱۲۸، پ ۱۲

۱۷ فی روایۃ ابن عمرؓ مرفوعاً عند البخاری وادنیٰ سننہ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب فی کراہیۃ الطلاق ۱۲ مرتب



اس کے لئے ”خلع“ کا راستہ رکھا گیا ہے نیز خاص حالات میں عدالت کے ذریعہ بھی نکاح فسخ کر سکتی ہے، مثلاً شوہر مجنون، مفقود، عتین ہو یا نان نفقہ نہ دیتا ہو یا پھر غائب غیر مفقود ہو اور عورت کو اپنی عصمت کا خطرہ ہو۔

ان احکام کے ذریعہ ان تمام غریبوں کا سد باب کر دیا گیا ہے جو مذکورہ افراط و تفریط سے پیدا ہو سکتی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ اگر اس نظام پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے تو نکاح و طلاق کے تمام قضیے بہ آسانی منٹ سکتے ہیں، واللہ اعلم وعلما اتم و احکم

## باب ماجاء فی طلاق السنۃ

جمہور کے نزدیک طلاق سنت کا مطلب یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر دوسرے اور تیسرے طہر میں بھی اسی طرح طلاق دے، بعض حضرات صحابہ و تابعینؓ نے ”طلاق احسن“ کو بھی طلاق سنت سے تعبیر کیا ہے، ”طلاق احسن“ کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر مزید طلاق نہ دے بلکہ عدت گزر جانے دے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے تین متفرق اطہار میں علیحدہ علیحدہ طلاق پر ”طلاق سنت“ کا اطلاق کیا، چنانچہ آپؐ نے ایک موقع پر حضرت ابن عمرؓ سے فرمایا ”ما ہکذا“ أمرک اللہ، انک قد اخطأت السنۃ، والسنۃ ان تستقبل الطہر فتطلق لکل قرۃ، لیکن علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں کہ ”طلاق سنت“ پر ”طلاق سنت“ کا اطلاق اس حیثیت سے نہیں کہ اس طریقہ سے طلاق دینا پسندیدہ اور قابل ثواب ہے بلکہ اس کو سنت کہنا اس اعتبار سے ہے کہ یہ طریقہ بھی شریعت میں جائز ہے اور ایسا کرنا مستوجب عقاب نہیں۔

۱؎ زیر بحث موضوع پر مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تملکۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳ تا ۱۳۲) ۱۲ مرتب

۲؎ اس کا حوالہ احقر کو نہ مل سکا ۱۲ م

۳؎ طلاق سنت اور طلاق احسن کی اصطلاح کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۲۷ و ۲۲۸) باب طلاق السنۃ اور البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۳۸) کتاب الطلاق ۱۲ مرتب

۴؎ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۳) کتاب الطلاق والخلع الخ رقم ۸۵ ۱۲ مرتب

۵؎ روح المعانی (ج ۲ ص ۱۳۶) سورۃ بقرہ، الطلاق مَرَّتَینِ ۱۲ م

بلکہ امام سفدی رحمہ اللہ جو شمس الائمہ سرخسی کے استاذ ہیں انہوں نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ طلاق سنی کی دو قسمیں ہیں، ایک سبب، دوسرے مکروہ، مستحب ہی ہے جسے فقہاء «طلاق احسن» کہتے ہیں یعنی ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہوئی ہو پھر مزید طلاق دینے کے بجائے عدت گزر جانے دے، اور مکروہ یہ ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہو جائیں، یہ طلاق سنی مکروہ ہے «لأنه لم يترك لإحداث أمر الله موقعا»۔  
امام سفدی کے اس فتویٰ سے معلوم ہوا کہ طلاق سنی پر سنی کا اطلاق طلاق بدعی کے مقابلہ میں ہے۔

**طلاق ابن عمر في الحيض** | عن يونس بن جبیر قال سألت ابن عمر ..... فإتته

طلّق امرأته وهي حائض، فسأل عمر النبي صلى الله عليه وسلم، فأمره أن يراجعها۔  
رجوع کا مذکورہ حکم شوافع کے نزدیک استحبائی ہے جبکہ احناف کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک استحباب کی، دوسری وجوب کی، صاحب ہدایہ نے وجوب کی روایت کو اصح قرار دیا ہے۔

قال: (يونس بن جبیر) قلت: فيعتد بتلك التطليقة؟ قال فمئة - «فمئة» کی اصل «فمأ» تھی جس میں ما استفہامیہ ہے، یعنی فما یکون إن لم تحتسب؟ اس تشریح کی بنیاد پر «م» وقف کے لئے ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ «فمئة» میں «م» اصلی ہو، اس صورت

۱۔ دیکھئے النصف فی الفتاویٰ (ج ۱ ص ۳۱۹ و ۳۲۰) کتاب الطلاق، أنواع الطلاق السنی ۱۲ م  
۲۔ طلاق بدعی کی تعریف کی گئی ہے «ما خالف قسمی السنة (أی الأحسن والحسن) اس تعریف کی رو سے درج ذیل صورتیں طلاق بدعی میں داخل ہوں گی:

(۱) ایک کلمہ سے دو طلاق دینا (۲) الگ الگ کلمہ سے ایک طہر میں دو طلاق دینا (۳) ایسے طہر میں ایک طلاق دینا جس میں جماع کیا ہو (۴) حالت حیض میں طلاق دینا (۵) ایک کلمہ سے تین طلاق دینا (۶) ایک طہر میں دو یا تین طلاقیں علیحدہ علیحدہ کلمات سے دینا وغیرہ

دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الطلاق اور قواعد الفقہ (ص ۲۶۳) ۱۲ مرتب  
۳۔ یہ حدیث بخاری میں بھی آئی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۴۹) باب إذا طلقت الحائض إلّا أو لم (ج ۱ ص ۴۴)  
باب تحريم طلاق الحائض إلّا ۱۲ م

۴۔ ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۳۹) کتاب الطلاق، باب طلاق السنة ۱۲ م

میں یہ کلمہ زجر ہے اور مطلب یہ ہے ”کفّ عن هذا الکلام، فانّه لابدّ من وقوع الطلاق بذلک“

آرأیت ان عجز واستحسق؟ اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں :  
ایک یہ کہ اگر ابن عمر صحیح طریقہ پر طلاق دینے سے عاجز ہو گیا اور اس نے بحالت حیض طلاق دے کر حماقت کا ارتکاب کر لیا تو یہ بات طلاق کے واقع ہونے سے کیسے مانع بن سکتی ہے یقیناً طلاق تو واقع ہو ہی گئی، اس صورت میں جملہ کا مطلب ”ان عجز عن ایقاع الطلاق علمی وجه وفعل فعل الاصحق فی التطلق فی حالة الحيض، ألا يقع الطلاق؟“ ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر ابن عمر اپنی بیوی سے رجوع کرنے سے عاجز ہو جانا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل نہ کر کے حماقت کا ارتکاب کرتا تو بھی ظاہر ہے کہ طلاق واقع ہو ہی جاتی اس صورت میں جملہ کا مطلب یہ ہوگا ”ان عجز ابن عمر عن الرجعة وفعل فعل الاصحق بعد امتثال أمر النبي صلی اللہ علیہ وسلم، ألا يقع الطلاق؟“

”مره فليراجعها ثم ليطلقها طاهرا أو حاملا“ یہ اسی باب میں حضرت ابن عمر رضی کی دوسری روایت کا ٹکڑا ہے، سنن أبی داؤد میں یہ روایت ”ما لک عن نافع عن عبد اللہ بن عمر“ کے طریق سے آئی ہے، اس میں یہ تفصیل مذکور ہے کہ مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد ذلك وإن شاء طلق قبل أن يمس۔

اس حدیث کی بناء پر حنفیہ سمیت اکثر فقہاء کے نزدیک طریقہ یہی ہے کہ جس حیض میں پہلے طلاق دی تھی اس کے متصل والے طہر میں طلاق نہ دی جائے بلکہ اگلے طہر میں دی جائے۔ اور اس کی

۱۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۷۷) باب تحريم طلاق الحائض ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب فی طلاق الستة - ۱۲

۳۔ پھر اس میں فقہاء کا اختلاف ہے :

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی دونوں کی اصح روایت یہ ہے کہ جس حیض میں طلاق دی تھی اس کے متصل طہر میں طلاق دینا جائز نہیں، اگرچہ دونوں حضرات کی ایک ایک روایت جواز کی بھی ہے۔

جبکہ امام احمد کے نزدیک دوسرے طہر میں طلاق دینا مستحب ہے، جس کا مطلب یہ کہ طہر متصل میں بھی طلاق جائز ہے، وکلام المالکۃ یقتضی ذلک۔

مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۷۷) باب قول الله تعالى : يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ الْمَرْجُوعَاتِ، اور العمر الرائق (ج ۳ ص ۲۴۲)

فریقین کے دلائل کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳) ۱۲ مرتب صفی حنہ



حکمت بقول علامہ نوویؒ یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ اس عرصہ میں شوہر کی نفرت ختم ہو جائے اور طلاق کی ضرورت ہی پیش نہ آئے۔

بہر حال حدیث باب اس بارے میں حجت ہے کہ حیض میں دی جانے والی طلاق اگرچہ

### حُكْمُ الطَّلَاقِ فِي الْحَيْضِ وَالْإِخْتِلَافِ فِيهِ

حرام ہے واقع ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں ایسی صورت میں رجوع کا حکم دیا گیا ہے اور رجوع ظاہر ہے کہ طلاق کے وقوع کے بعد ہی ہو سکتا ہے ورنہ رجوع کا کوئی مطلب نہیں، چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور کا یہی مسلک ہے۔

البتہ علامہ ابن حزمؒ، علامہ ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن قیمؒ کا مسلک یہ ہے کہ طلاق فی الحیض واقع نہیں ہوتی۔

حدیث باب میں حضرت ابن عمرؓ کا قول ”فمہ“ اور ”أرأيت إن عجز واستحقت“ بھی جمہور کے قول کی تائید کر رہا ہے، جیسا کہ ان دونوں کی تشریح پیچھے گزر چکی ہے۔

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۷) باب تحریم طلاق الحائض الخ علامہ نوویؒ نے اس مقام پر طہر متصل میں طلاق نہ دینے کی چار وجوہ بیان کی ہیں۔ نیز دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۹۶) فصل وأما حکم طلاق البدعة الخ اور المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۱۶)

۳۔ (الطلاق فی الحیض یحتسب ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے المحلی (ج ۱ ص ۱۶۱) لا یحمل لرجل أن يطلق امرأته فی حیضہا الخ رقم ۱۹۲۹، فیض الباری (ج ۳ ص ۲۱)

۵۔ باب إذا طلقت الحائض الخ اور زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۲۱) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تحریم طلاق الحائض ۱۲ مرتب

۶۔ (الطلاق فی الحیض یحتسب ۱۲ مرتب

۷۔ ابن تیمیہؒ ”فمہ“ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں ”کف“ یعنی کف عما تظن من کون الطلاق واقعاً۔ اور ”إن عجز واستحقت“ کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں ”بأن الشرع لا یغیر بتغییرہ، وإذا کان حکم الشرع فیہ أن الطلاق فی الحیض لا یعتبر فہل یمن تغیرہ واعتبارہ بتطبیق وحمقہ“ لیکن حضرت کشمیریؒ نے اس کا یہ جواب دیا،

کہ بعض روایات اس پر صریح ہیں کہ یہ طلاق محسوب کی گئی چنانچہ سالم بن عبد اللہ فرماتے ہیں: ”وکان عبد اللہ طلقها تطلیقاً واحداً فحسبت من طلاقها“ نیز خود حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: ”فراجعتها وحسبت لها التطیقة التي طلقها“ (یہ دونوں روایتیں مسلم (ج ۱ ص ۴۵۷) باب تحریم طلاق الحائض میں آئی ہیں) مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے فیض الباری (ج ۳ ص ۲۱)

علامہ ابن حزمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ کے دلائل و جوابات کے لئے دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) ۱۲ مرتب عنی منہ

## باب ماجاء فی الرجل يطلق امرأته البتة

عن عبد الله بن يزيد بن ركانة عن أبيه عن جده قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم ، فقلت : يا رسول الله ! إنى طلقت امرأتى البتة فقال : ما أردت بها ؟ قلت : واحدة ، قال : والله ؟ قلت : والله ، قال : فهو ما أردت .  
یہاں دو بحثیں ہیں :

پہلی بحث جو اس باب کا اصل مقصود ہے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے «أنت طالق البتة» کہے تو اس کا کیا حکم ہے ؟

حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک طلاق بائن واقع ہو جاتی ہے اگر اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر تین کی نیت کی تو تین واقع ہوں گی البتہ اگر دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی ۱۲

جبکہ شوافع کے نزدیک ایک کی نیت کریگا تو ایک رجعی ، دو کی نیت کریگا تو دو ، تین کی نیت کریگا تو تین طلاقیں واقع ہوں گی ، اور اگر کوئی نیت نہ کرے تو ایک ہوگی ۔  
مالکیہ کے نزدیک اگر یہ الفاظ مدخول بہا سے کہے گئے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اگرچہ نیت نہ کرے ۱۳

حنفیہ کے نزدیک تین کی نیت کرنے پر مذکورہ الفاظ سے تین طلاق کا واقع ہونا اگرچہ کل بحث یا فرد حکمی ہونے کی بنا پر درست ہے ، لیکن نیت کرنے کے باوجود دو طلاق واقع نہ ہوں گی ،

۱۲ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۳ ص ۳۸۲) باب في البتة ، وابن ماجه في سننه (ص ۳۸۲) باب طلاق البتة - ۱۲ م

۱۳ البتة احناف میں سے امام زفر کے نزدیک دو کی نیت معتبر ہے کما فی المحلی (ج ۱۰ ص ۱۹) مسألة ۱۹۵۸ فی الالفاظ التي جاءت فيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ۱۲ مرتب

۱۴ مذاہب کی مذکورہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذی کے کلام سے ماخوذ ہے ، البتہ موفق کے کلام سے کسی قدر اضافہ کیا گیا ہے ، وقال (الموفق) أكثر الروايات عن أحمد أنه كره الفتيا في ذلك مع ميله إلى أنه ثلاث ، وقيل :

عنه روايتان : إحداهما هذه ، والثانية ترجع إلى ما قلنا ، وإن لم يتوشىئا فواحدة - دیکھے بذل المجہد (ج ۱ ص ۳۱) باب في البتة - ۱۲ مرتب

اس لئے کہ وہ عدد محض ہے اور یہ الفاظ عدد محض کو محتمل نہیں۔ البتہ اگر زوجہ باندی ہو تو دو کی نیت درست ہے، اس لئے کہ اس کے حق میں دو ہی کل جنس اور فرد حکمی ہے۔ واللہ اعلم

## بحث الطلقات الثلاث

دوسری بحث طلقات ثلاثہ سے متعلق ہے اس بحث کے تحت دو مسئلے ہیں

کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں واقع کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ حرام اور بدعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح طلاق دینا جائز ہے، امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت یہی ہے، ابو ثورؒ، داؤدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، حسن بن علیؒ اور عبد الرحمن بن عوفؒ سے بھی یہی

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص ۳) بحث امر مطلق نفساً ۱۳ مرتب

۲۔ البتہ ان کے نزدیک بھی مستحب یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقیں کو جمع نہ کرے، کافی المہذب للشیروازی

(ج ۲ ص ۴۹) دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۲) باب طلاق الثلاث - ۱۲ مرتب

۳۔ امام شافعیؒ کا استدلال عویمر عجلانی کے قصہ لعان سے ہے جو بخاری (ج ۲ ص ۴۹)، کتاب الطلاق، باب من أجاز الطلاق الثلاث میں حضرت ہل بن سعد ساعدی کی روایت سے مروی ہے جس میں ذکر ہے ”فلما فرغنا (من اللعان) قال عویمر: کذبت علیہا یا رسول اللہ! إن أمسکتھا، فطلعتھا ثلاثاً۔“

اور سند احمد (ج ۵ ص ۳۳۳)، حدیث ابی مالک ہل بن سعد الساعدی میں یہ الفاظ آئے ہیں قال:

یا رسول اللہ! ظلمتھا إن أمسکتھا، ہی الطلاق، وہی الطلاق، وہی الطلاق۔

لیکن ابو بکر حقاصؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس واقعہ سے امام شافعیؒ کا تین طلاق کے جواز پر استدلال

درست نہیں، اس لئے کہ ان کے مسلک کے مطابق عورت کے لعان سے قبل صنف مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی

ہے اور طلاق کا محل باقی نہیں رہتا، لہذا تین طلاق دینے کے بارے میں نیکر کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔

لیکن احاف کے نزدیک چونکہ لعان کے بعد قضاء قاضی سے فرقت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



حنفیہ کی دلیل سنن نسائی میں محمود بن لبید کی روایت ہے فرماتے ہیں: «أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضباناً أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهرهم؛ حتى قام رجل وقال: يا رسول الله، ألا أقتله»

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

واقع ہوتی ہے (کافی الہدایہ ۲۵ ص ۲) اس لئے ان کے مسلک کے مطابق یہ جواب نہ چل سکے گا۔

اس لئے امام ابو جبر جصاص حنفیہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

جائز أن يكون ذلك قبل أن يستأنف الطلاق للعدة ومنع الجمع بين التطليقات في طهر واحد، فلذلك لم ينكر عليه الشارع صلى الله عليه وسلم، وجائز أيضاً أن تكون الفارقة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه إيقاعها بالطلاق -

دیکھئے احکام القرآن للخصاص (ج ۱ ص ۳۸) باب عدد الطلاق ۱۳ رشید اشرف نور

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۱۰۲) مسألة ولو طلقها ثلاثاً ۱۲ مرتب

۱۸ (ج ۲ ص ۹۹) باب الثلاث المجموعة وما فيه من التغليظ - ۱۲ م

۱۹ اس روایت کے بارے میں حافظ ابن الترمذی فرماتے ہیں: «حدیث صحیح صریح» الجوہر النقی بذیل سنن الکبریٰ

للبيهقي (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج أن لا يطلق إلا واحدة، اور خود حافظ

ابن حجر فرماتے ہیں: «ورجاله ثقات» لیکن اس کے بعد حافظ نے اعتراض کیا ہے «لكن محمود بن لبید

وُلد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يثبت له منه سماع، وإن ذكره بعضهم في الصحابة

فلاجل الرؤية - فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۷) باب من جوز الطلاق الثلاث - لیکن حافظ کا یہ اعتراض

درست نہیں اس لئے کہ اس صورت میں یہ زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی جو جمہور کے قول کے مطابق موصول کے

حکم میں ہے، کافی مقدمہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۹)، المرسل والمنقطع الخ ۱۲ مرتب

۲۰ حنفیہ کا ایک استدلال حضرت انس کی روایت سے ہے: أن عمر كان إذا أتى برجل طلق امرأته ثلاثاً

أوجع ظهوه. أخرجه سعيد بن منصور، ذكره الحافظ في الفتح، وقال: سنده صحيح، دیکھئے (ج ۹ ص ۳۶۷) -

اگلے مسئلہ (وقوع الطلقات الثلاث) میں بھی متعدد روایات ایسی ذکر ہوں گی جو احناف کے مسلک پر

دال ہیں ۱۲ مرتب

طلقات ثلاث کے وقوع کا حکم | دوسرا مسئلہ جو زیادہ اہم اور محرکہ الارار ہے وہ طلاقات ثلاث کے وقوع کا ہے، یعنی اگر کوئی شخص ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دے یا ایک مجلس میں تین طلاقیں دے آیا وہ واقع ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ ایک واقع ہوتی ہے یا تین؟ اس بارے میں تین مذاہب ہیں:

① پہلا مذہب حضرات ائمہ اربعہ کا ہے کہ اس طرح تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور عورت مغفلہ ہو جائیگی، ولا تحل لزوجها الا اول حتی تنکح زوجا غیرہ، جمہور علماء سلف و خلف کا بھی یہی مسلک ہے۔

② دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی، شیعہ جعفریہ کا یہی مسلک ہے، حجاج بن ارطاة محمد بن اسحاق اور ابن مقاتل کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔

③ تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا یہ بعض اہل ظاہر، علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن قیم اور عکرمہ وغیرہ کا مسلک ہے۔ ہمارے زمانہ کے

لے بظاہر یہ حکم مدخول بہا کی صورت میں ہے ورنہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل ہے: اگر ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں مثلاً کہا گیا "أنت طالق ثلاثا" تو اس صورت میں بھی تین طلاقیں اکٹھی واقع ہو جائیں گی۔

البتہ اگر متفرق کلمات کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں خواہ ایک ہی مجلس میں کیوں نہ ہوں مثلاً اگر یوں کہے "أنت طالق وطالق وطالق" ایسی صورت میں صرف ایک طلاق سے بائن ہو کر دوسری دو طلاقوں کے لئے محل ہی باقی نہ رہیگا۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص ۳۹۱) فصل فی الطلاق قبل الدخول ۱۲ مرتب

لے مکاحزمہ الحلّی الشیعی فی شرائع الاسلام (ج ۲ ص ۵۵) کذا فی التکملة (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

وقال الشيخ ابن الهمام: فعن الإمامية لا يقع بلفظ الثلاث ولا في حالة الحيض، فتح القدير (ج ۳ ص ۲۹۹) باب طلاق السنة ۱۲ مرتب

۳ مکاحکاء النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۴۷۴) باب طلاق الثلاث حجاج بن ارطاة اور محمد بن اسحاق کی دوسری روایت تیسرے مذہب کے مطابق ایک طلاق رجعی واقع ہونے کی ہے۔ حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

لے ایک چوتھا مذہب بھی ذکر کیا گیا ہے کہ مدخول بہا ہونے کی صورت میں تین طلاقیں اور غیر مدخول بہا ہونے کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کما فی فتح القدير (ج ۳ ص ۲۹۹) اس چوتھے مذہب کو ابن قیم نے بعض اصحاب ابن عباسؓ اور اسحق بن راہویہ کی طرف منسوب کیا ہے، کما فی زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۴۵) فصل وأما المسألة الثانية) وراجعهما لتفصيل المذاهب المذكورة، وانظر المغنی (ج ۱ ص ۱۰۵ و ۱۰۶) لو طلقها ثلاثا) وشرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷۴) ۱۲ مرتب معنی منہ

غیر مقلدین بھی اسی پر مصر ہیں۔

لیکن مذکورہ تینوں مذاہب میں یہ بات مشترک ہے کہ اگر تین طلاقیں تین مختلف طہروں میں دی جائیں تو وہ سب کے نزدیک واقع ہو جائیں گی چنانچہ ایسی عورت کے مغلفہ ہونے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں حتیٰ کہ اہل ظاہر اور روافض بھی اس کے وقوع کے قائل ہیں۔

لیکن ہمارے ملک میں جو عائلی قوانین نافذ ہیں ان میں یہ کہا گیا ہے کہ تین طہروں پر تفریق کر کے تین طلاقیں دینے سے بھی تین واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک ہی واقع ہوگی اور تغلیظ کی صورت ان عائلی قوانین کی رو سے صرف یہ ہے کہ شوہر ایک طلاق دے کر رجوع کر لے پھر طلاق دے پھر رجوع کرے پھر طلاق دے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت امت کے کسی بھی فرد کا مسلک نہیں، لہذا جو لوگ ان عائلی قوانین کی تائید میں ابن تیمیہ، ابن القیم یا اہل ظاہر کو پیش کرتے ہیں ان کا یہ عمل کسی طرح درست نہیں۔

### جمہور کے دلائل

① سنن نسائی میں شعبی کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «حدّثتني فاطمة بنت قيس، قالت: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: أنا بنت أُلّ خالدة وإن زوجي فلان أرسل إليّ بطلاق، وإني سألتُ أهلَه النفقة والسكنى فأبوا عليّ، قالوا: يا رسول الله إنه أرسل إليّ بها بثلاث تطليقات، فقالت: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما النفقة والسكنى للمرأة إذا كان زوجها عليها الرجعة»۔

اس سے صاف واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ نے تین طلاقوں کی صورت میں شوہر کو رجعت کا حق نہیں دیا۔

② عن سويد بن غفلة، قال: كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله عنه فلما قتل علي رضي الله عنه قالت: لتهنئك الخلافة، قال: بقتل عليّ تظهرين الشامة، إذ هبى، فأنت طالع، يعني ثلاثاً، قال: فتلقتُ بثيابها وقعدت حتى قضت عدتها، فبعثت إليّ هابقية بقيت لها من صداقها وعشرة آلاف صدقة، فلما جاءها



الرسول قالت: متاع قليل من حبيب مفارق، فلما بلغه قولها بكى، ثم قال: لولا اني سمعت جدّي، أو حدثني أبي أنّه سمع جدّي يقول: أيّما رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الاقراء أو ثلاثاً مبهمه لم تحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره لراجعها - رواه البيهقي.

(۳) عن عائشة أن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً فترجعت، فطلق، فسئل النبي صلى الله عليه وسلم أتحلّ للأول؟ قال: لا، حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الأول - رواه البخاري.

(۴) بخاری ہی میں حضرت سہل بن سعد الساعدي کی روایت ہے جس میں وہ عویمر عجلانی کا قصہ لعان ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عویمر نے لعان سے فارغ ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا ”کذبت علیہا یا رسول اللہ ان امسکتھا فطلقھا ثلاثاً قبل ان یأمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔“

(۵) معجم طبرانی میں حضرت عبادة بن الصامتؓ کی روایت آئی ہے، فرماتے ہیں ”طلق بعض آبائی امرأته الفأ فانطلق بنوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا يا رسول الله إن أبانا طلق أمنا ألفاً فهل له من مخرج قال: إن أباكم لم يتق الله تعالى فيجعل له من امره مخرجاً بانت منه بثلاث على غير السنة وتسع مائة وسبع و تسعون إنهم في عنقكم۔“

طہ فی سننہ الکبری (ج ۷ ص ۲۳) باب ما جاء فی إمضاء الطلاق الثلاث وإن کن مجموعات ، کتاب الخلع والطلاق - ۲۱۲

طہ (ج ۲ ص ۹۱) باب من أجاز طلاق الثلاث

حافظ ابن حجر کا میلان اس طرف ہے کہ مذکورہ روایت کا واقعہ اور امرأۃ رفاعہ کا واقعہ علیحدہ علیحدہ ہیں، کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶)، باب من جوّز الطلاق الثلاث) گویا یہ دونوں واقعے مستقل دلیلیں ہیں۔ ۱۲ مرتب

۳ حوالہ بالا - ۱۲ م

لکھ قال الہیثمی فی مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۳۳)، باب فیمن طلق أكثر من ثلاث) وفيه عبید اللہ بن الولید الوصافی العجلی وهو ضعیف -

لیکن ان کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں ”یکتب حدیثہ للمعرفة“ کما فی میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۵۴، رقم ۵۲۰۵)۔

لہذا ان کی روایت کو تائید میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

یہ روایت مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۳۹، رقم ۱۱۳۳) باب المطلق ثلاثاً۔ میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۴ ص ۵۲، رقم ۵۲۰۵) ۱۲ مرتب

⑥ پچھلے مسئلہ کے تحت محمود بن لبید کی روایت گزر چکی ہے جس میں تین طلاق پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اظہار ناراضگی بھی طلاقات ثلاث کے وقوع پر دال ہے۔

⑦ طبرانی نے حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ طلاق فی الحيض ذکر کیا ہے جس کے آخر میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فقلت يا رسول الله! لو طلقته ثلاثا كان لي أن أراجعها قال إذا بانت منك وكانت معصية“

⑧ سنن دارقطنی میں حضرت علیؓ کی روایت ہے قال سمع النبي صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً طلق البتة فغضب وقال تتخذون آيات الله هزواً أو دين الله هزواً ولعباً من طلق البتة ألزمنه ثلاثاً لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره۔

⑨ مصنف عبد الرزاق میں زید بن وہب کی روایت ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں ایک ایسا آدمی پیش کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دی تھیں، دریافت کرنے پر اس نے عذر پیش کیا ”إنما كنت ألعب“ اس پر حضرت عمرؓ نے اس کو درہ لگایا اور فرمایا ”إنما يكفيك من ذلك ثلاثة“

۱۔ روایت اور اس سے استدلال سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے تکملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۵۵) ۱۲ م

۲۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۳۳۶) باب طلاق السنة وكيف الطلاق۔

علامہ بیہقیؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وفيه على بن سعيد الرازي، قال الدارقطني ليس بذلك وعظمه غيره وبقية رجاله ثقات“۔

لیکن علی بن سعید رازی کی تضعیف میں امام دارقطنی متفقہ معلوم ہوتے ہیں، ورنہ حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”حافظ رجال جوال“ اور ابن یونس کا قول نقل کرتے ہیں ”كان يفهم ويحفظ“ دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۳، رقم ۵۸۵) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ (ج ۲ ص ۲، رقم ۵۵) کتاب الطلاق - ۱۲ م

۴۔ (ج ۶ ص ۲۹۳، رقم ۱۱۳۴) باب المطلق ثلاثاً - ۱۲ م

۵۔ مذکورہ روایت سفیان ثوری عن سلمة بن کہیل کے طریق سے مروی ہے جبکہ یہی روایت سنن کبریٰ بیہقی میں شعبہ عن سلمة بن کہیل کے طریق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۳۲) کتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في امضاء الطلاق الثلاث وإن كن مجموعات۔

وکلا الطریقین رجالہما رجال الجماعة، کما فی التکملة (ج ۱ ص ۱۵) ۱۲ مرتب

موطا امام مالک میں معاویہ بن ابی عیاش انصاری کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ  
میں عبداللہ بن زبیرؓ اور عاصم بن عمرؓ کے پاس بیٹھا تھا، اتنے میں ان کے پاس محمد بن ایاس بن بکیر  
آئے اور کہا کہ ایک اعرابی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، اس مسئلہ میں آپ  
دونوں کی کیا رائے ہے، اس پر عبداللہ بن زبیرؓ نے جواب دیا: «إِنْ هَذَا الْأَمْرُ مَا بَلَغَ لَنَا فِيهِ قَوْلٌ  
فَإِذَا هَبَ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ فَإِنِ تَرَكَتُمَا عِنْدَ عَائِشَةَ فَاسْأَلِهُمَا، ثُمَّ  
أَتِنَا فَأَخْبِرْنَا» چنانچہ سائل نے جا کر دونوں حضرات سے دریافت کیا، اس پر حضرت ابن عباسؓ  
نے فرمایا «أَفْتِهِ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ فَقَدْ جَاءَتْكَ مَعْصِلَةٌ» حضرت ابو ہریرہؓ نے جواب دیا،  
«الوَاحِدَةُ تَبْدِينُهَا وَالثَّلَاثُ تَحْرِمُهَا حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهَا» حضرت ابن عباسؓ نے بھی یہی  
جواب دیا۔

تلك عشرة كاملة

کتب حدیث میں مذکورہ بالا دلائل کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل و آثار موجود ہیں جو بیک وقت

۱۷ (۵۲) طلاق البکر ۱۲ م

۱۷ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم اس روایت کے تحت تکملہ (ج ۱ ص ۱۵۸ و ۱۵۹) میں تحریر فرماتے ہیں:  
«وَأَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ يُوْشِدُنَا إِلَى أَنَّ هَؤُلَاءِ الْخَمْسَةَ مِنَ الصَّحَابَةِ (عبد اللہ بن زبیرؓ و عاصم بن  
عمرؓ و ابو ہریرہؓ و ابن عباسؓ و عائشہؓ) كانوا متفقين على وقوع الطلقات الثلاثة بكلمة واحدة،  
أما مذهب أبو هريرةؓ وابن عباسؓ فظاهر، وأما عبد الله بن زبیرؓ وعاصم بن عمرؓ فلا تهما استصعبا هذه  
المسئلة في غير المدخول بها، فلو كان عدد الثلاث لغوا في المدخول بها لما استصعبا ذلك، وافتيا  
بعد من الوقوع في غير المدخول بها بالطريق الأولى، وإلّا استصعبا المسئلة لأنها كانت في غير  
المدخول بها وأما عائشةؓ رضي الله عنها فلا ن الظاهر من سياق القصة أنها كانت جافرة عندما أفتى  
أبو هريرةؓ وابن عباسؓ بذلك - ۱۲ مرتب

۱۷ چند کاحوالہ درج ذیل ہے :

- (۱) حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے حضرت عمرؓ کا اثر سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲، ص ۳۳۳)
- (۲) حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت علیؓ کا اثر - مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۳۹۵، رقم ۱۱۳۲۱) باب المطلق ثلاثا۔
- (۳) حضرت عبد اللہ بن عمرؓ و ابن عباسؓ کا اثر - موطا امام مالک (۵۲) طلاق البکر۔
- (۴) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا اثر - مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۳۹۵، رقم ۱۱۳۲۲) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



دیجانے والی تین طلاقوں کے وقوع پر دال ہیں، ان تمام دلائل میں گو بعض ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماعی تعامل مسلک جمہور کی صحت پر دال ہے۔

فریق مخالف کے دلائل | مذکورہ صورت میں محض ایک طلاق کے وقوع پر اہل ظاہر اور علامہ اور ان کے جوابات | ابن تیمیہ وغیرہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے :

① صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت، فرماتے ہیں "کان الطلاق علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر وسنتین من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا فی أمرکانت لہم فیہ اناة فلو أمضیناہ علیہم، فأمضاہ علیہم۔" اس روایت کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۵) حضرت عبداللہ بن عمر کا اثر۔ حوالہ بالا رقم ۱۱۳۲۲، نیز دیکھئے بیہقی (ج ۲، ص ۳۳۵)۔

(۶) حضرت علیؓ کا ایک اور اثر۔ بیہقی (ج ۵، ص ۳۳۴)۔

(۷) حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کا اثر۔ بیہقی (ج ۲، ص ۳۳۲)۔

(۸) حضرت مسلم بن جعفر احس فرماتے ہیں "قلت لجمعہ بن محمد: إن قرمًا بزعمہ أن من طلق ثلاثا بیہاتہ ردّ

إلی السنة یجعلونها واحدة یروونها عنکم، قال: معاذ اللہ، ما ہذا من قولنا، من طلق ثلاثا فہو کما قال بیہقی (ج ۲، ص ۳۳۲) باب من جعل الثلاث واحدة وما ردّ فخلان ذلك۔

مؤخر الذکر روایت اس پر سراحۂ دال ہے کہ اہل بیت کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے۔

مزید آثار کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۱۳۱ تا ۱۳۲) ۱۲ مرتب عقائد اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ امام طحاوی نے تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۲۹) باب الرجل یطلق امرأۃ ثلاثا معاً۔

حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس پر اجماع صحابہ ذکر کیا ہے، کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۲۱۶) باب من جوز الطلاق الثلاث۔

شیخ ابن ہمامؒ بھی اجماع ذکر کرتے ہیں کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۳۲، باب طلاق الستة)۔

حافظ ابن عبدالبرؒ نے بھی اجماع نقل کیا ہے کما فی عمدة الأثاث (ج ۳) بحوالہ زرقانی شرح موطا (ج ۳ ص ۱۶)۔

ابوبکر بن العربی اور ابوبکر رازی نے بھی اجماع ذکر کیا ہے، کما فی عمدة الأثاث (ج ۳) بحوالہ انانۃ اللہفان (ج ۱ ص ۳۲۳) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۸ (ج ۱ ص ۱۲) باب طلاق الثلاث ۱۲ م

۱۹ جن کو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۳ تا ۳۶۵، باب من جوز الطلاق الثلاث) میں تفصیل سے ذکر کیا ہے،

ان ہواہوں کی مجموعی تعداد آٹھ ہے۔ ۱۶ مرتب

(۱) روایت میں مذکور تمام تفصیل غیر مدخول بہا کے بارے میں ہے، دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ غیر مدخول بہا کو اس طرح طلاق دیتے تھے "أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق" اس صورت میں چونکہ پہلی طلاق سے ہی غیر مدخول بہا باتنہ ہو جاتی تھی، اس لئے دوسری طلاقیں واقع نہیں ہوتی تھیں، اس کے برخلاف حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگوں نے "أنت طالق ثلاثاً" کے الفاظ سے طلاق دینی شروع کر دی اس لئے حضرت عمرؓ نے تینوں کے وقوع کا حکم لگا دیا۔

یہ جواب دراصل امام نسائیؒ سے ماخوذ ہے کیونکہ انہوں نے اپنی سنن میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت پر یہ ترجمہ الباب قائم کیا ہے "باب طلاق الثلاث المتفرقة قبل الدخول بالزوجة" امام نسائیؒ نے اس ترجمہ میں "قبل الدخول بالزوجة" کی جو قید لگائی ہے ظاہر ہے کہ ان کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث ہوگی، کیونکہ امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ کے تراجم کا یہ معروف طریقہ ہے کہ وہ جس روایت کو اپنی شرائط کے مطابق نہیں پاتے اس کی طرف ترجمہ الباب میں اشارہ کرتے ہیں۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرے لیکن اس کا منشا تین طلاقیں دینا نہ ہو بلکہ وہ ایک ہی طلاق کو تاکید کی نیت سے بار بار کہہ رہا ہو تو دیانۃً تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں بلکہ صرف ایک ہوتی ہے۔

عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے ابتدائی دور میں چونکہ لوگوں کی دیانت پر اعتماد تھا اور لوگوں سے یہ توقع نہ تھی کہ وہ جھوٹ بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے اس لئے اس دور میں اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرنے کے بعد یہ بیان کرتا کہ میری نیت تیس کے بجائے تاکید کی تھی اس کا قول قضاء بھی قبول کر لیا جاتا تھا، لیکن حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانہ میں یہ محسوس فرمایا کہ دیانت کا معیار روز بروز گھٹ رہا ہے اگر لوگوں کے بیانات کو قضاء قبول کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا تو لوگ جھوٹ بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے، اس لئے انہوں نے یہ اعلان فرما دیا کہ اب اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کریگا تو تاکید کا عذر قبول نہ ہوگا اور ظاہر الفاظ پر فیصلہ کرتے ہوئے اس کو تین طلاق شمار کیا جائیگا۔

۱۵ (ج ۲ ص ۲۱) وانظر حاشية السندی بهامش الشافعي ۱۲ مرتب  
 ۱۶ اس جواب کو علامہ نوویؒ نے "أصح الأجوبة" قرار دیا ہے کما فی شرح النووی علی مسلم (ج ۱ ص ۴۷) علامہ قرطبیؒ نے بھی اسی جواب کو اختیار کیا ہے اور حضرت عمرؓ کے قول ان الناس قد استعجلوا فی أمرنا کو تا ئید میں پیش کیا ہے،  
 تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۳) تحت تفسیر "الطلاق مرتان" المسألة الخامسة - ۱۲ مرتب



حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا، اور صحابہ کرام اس کے بعد بالاتفاق اسی کے مطابق فیصلے کرنے لگے، یہاں تک کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ جن کی مذکورہ روایت پر اہل ظواہر کو بڑا ناز ہے ان کا یہ واقعہ امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں نقل کیا ہے "عن مجاہد قال كنت عند ابن عباس فجاہ رجل فقال انه طلق امرأته ثلاثاً قال فسكت حتى ظننت أنه رادها إليه ثم قال ينطلق أحدكم فيركب الحوكة ثم يقول يا ابن عباس! يا ابن عباس! وإن الله قال ومن يتق الله يجعل له مخرجاً وإنك لم تتق الله فلا أحد لك مخرجاً عصيت ربك وبانت منك امرأتك الخ"

حضرت عبداللہ عباسؓ کی روایت میں مذکورہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر اس روایت کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر صورت میں تین طلاقیں ایک شمار کی جائیں اگرچہ تین متفرق طہروں میں دی گئی ہوں، اس لئے کہ "كان الطلاق... طلاق الثلاث واحدة" کا جملہ ایک مجلس کی تین طلاقوں اور اطہار ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں دونوں کو شامل ہے جبکہ اطہار ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں کو علامہ ابن تیمیہ وغیرہ بھی تین ہی شمار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس حدیث کے عموم میں وہ بھی تخصیص کرتے ہوئے کہیں گے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیجائیں، جب وہ اس روایت میں تخصیص پر مجبور ہیں تو جمہور کے لئے کیونکر اس کی گنجائش نہ ہوگی کہ وہ اس کو "تاکید" کی صورت کے ساتھ مخصوص کریں۔ (۲) اہل ظاہر اور علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کا دوسرا استدلال مسند احمد میں حضرت عبداللہ

بن عباسؓ ہی کی دوسری روایت سے ہے فرماتے ہیں "طلق ركانة بن عبد يزيد أخو بني مطلب امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فحزن عليها حزناً شديداً، قال: فساءه رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقته ثلاثاً، قال: فقال: في مجلس واحد؟ قال نعم، قال: فإنما تملك واحدة فأرجعها له متقدفاً أو يائساً أو الحيات فيجيء كزده جكة ہیں، نیز سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵۶) میں حبیب بن ابی ثابت کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "جاء رجل إلى علي بن أبي طالب فقال: إني طلق امرأتی ألفاً، قال علي: يحرمها عليك ثلاث وسائرهن اقمهن بين نسائك"

اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۱۸۱) فی الرجل يطلق امرأته مائة الخ میں حضرت مغیرہ بن شعبہ کا فتویٰ مذکور ہے

"إنه سئل عن رجل طلق امرأته مائة فقال ثلاث يحرم منها عليه وسبعة وتسعون فضلاً - ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۲ تفصیل کے لئے عمدۃ الاثبات (ص ۵۸، باب دوم) ۱۳ م

۱۴ (ج ۱ ص ۲۹) باب بقية نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث ۱۵ م

۱۶ (ج ۱ ص ۲۶) مسند عبداللہ بن عباسؓ ۱۷ م



ان شئت، قال: فرجعها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت رکائہؓ کے واقعہ طلاق کے بارے میں روایات مختلف ہیں، بعض میں ”طلق امرأتہ ثلاثاً“ کے الفاظ آئے ہیں کما فی الروایۃ المذکورۃ اور بعض میں ”طلقت امرأتہ البتۃ“ کے الفاظ آئے ہیں کما فی روایۃ ابی داؤدؒ، امام ابوداؤدؒ نے ”البتۃ“ والی روایت کو دو وجہ سے ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ یہ روایت حضرت رکائہؓ کے اہل خاندان سے مروی ہے ”وہم أعلم بہ“۔ دوسرے اس لئے کہ ”طلق ثلاثاً“ والی روایات مضطرب ہیں کیونکہ بعض روایتوں میں طلاق دینے والے کا نام ”رکائہ“ ذکر کیا گیا ہے (کما فی روایۃ أحمد) اور بعض میں ”ابو رکائہ“ آیا ہے جبکہ ”البتۃ“ والی روایت اس اضطراب سے خالی ہے اور اس میں صاحب واقعہ متین طور پر حضرت رکائہؓ کو قرار دیا گیا ہے، لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت رکائہؓ نے اپنی اہلیہ کو تین طلاقیں نہ دی تھیں بلکہ ”أنت طالق البتۃ“ کہا تھا، اور چونکہ قدیم محاورہ میں طلاق البتۃ کا اطلاق تین طلاقیں دینے پر بھی ہو جاتا تھا (تین کی نیت کرنے کی تقریر پر) اس لئے بعض راویوں نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے ”طلق البتۃ“ کو ”طلق ثلاثاً“ کے الفاظ سے تعبیر کر دیا۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ حضرت رکائہؓ نے ”أنت طالق البتۃ“ کہا تھا تو ان کی طلاق کو ایک قرار دینا بالکل واضح ہے، چنانچہ اس صورت میں ہمارے نزدیک بھی ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے، کما مرفصیلہ فی أول الباب۔

۱۔ (ج ۱ ص ۳) باب فی البتۃ۔ نیز حدیث باب میں خود حضرت رکائہؓ فرماتے ہیں ”إني طلق امرأتی البتۃ“ ۱۲ مرتب  
۲۔ کما فی روایۃ ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۹) باب بقیۃ نسخ المراجعة بعد التعلیقات الثلاث ۱۳ م  
۳۔ اس کے علاوہ ”طلق ثلاثاً“ والی روایت کو ضعیف بھی قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

”روایۃ ضعیفۃ عن قوم مجہولین“ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴) باب طلاق الثلاث۔

اور علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں:

وهذا لا یصح لأنہ عن غیر مستی من بنی ابي رافع ولا حجة فی مجہول، وما فاعلم فی بنی ابي رافع من یستج

بہ إلا عبید اللہ وحذو سائرہم مجہولون۔ کذا فی المحلی (ج ۱ ص ۱۰) بیان اختلاف العلماء فی طلاق الثلاث

اس کے علاوہ بالفرض اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت رکائے نے تین طلاقیں دی تھیں تب بھی اس حدیث سے جمہور کے خلاف استدلال نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس میں یہ تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک طلاق قرار دینے سے پہلے حضرت رکائے کو قسم دیکر اس بات کا اطمینان فرمایا تھا کہ حضرت رکائے کی نیت ایک طلاق دینے کی تھی کما فی حدیث الباب، اور یہ بھی گزر چکا ہے کہ عہد رسالت میں نیت تاکید کو قضاء بھی قبول کر لیا جاتا تھا لیکن فساد زمانہ کے بعد اس کو قضاء قبول کرنے کا سلسلہ حضرت عمرؓ نے ختم فرمادیا، ہاں دیانۃ یہ نیت آج بھی معتبر ہے۔

۱۰۔ یہ ایک جملہ یا ایک مجلس میں دی جانے والی تین طلاقوں کو ایک شمار کرنے والوں کے دلائل اور ان کے جوابات کا ذکر تھا۔ جہاں تک دوسرے مذاہب کا تعلق ہے جو ایسی صورت میں ایک طلاق کے بھی قائل نہیں کما نقلاً عن بعض الروافض ان کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ" (سورۃ بقرہ آیت ۲۲۹) (پ) اس میں "مَرَّتَيْنِ" کا لفظ اس پر دال ہے کہ دو طلاقیں بیک وقت نہ دی جائیں گی بلکہ دو دفعہ میں دی جائیں گی جس کا تقاضا یہ ہے کہ تین طلاقیں بھی بیک وقت نہ دی جائیں بلکہ تین دفعوں میں دی جائیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال درست نہیں، اس لئے کہ اس آیت کا منشا اس غلط طریقہ کا ابطال ہے جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھا کہ لوگ اپنی بیویوں کو ایک طلاق دیکر رجوع کر لیتے پھر جب چاہتے تو دوبارہ طلاق دے کر رجوع کر لیتے اور طلاق و مراجعت کا یہ سلسلہ جاری رہتا، باری تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرما کر واضح طور پر بتلادیا کہ دو طلاقوں تک رجوع ہو سکتا ہے اور تیسری طلاق کے بعد رجوع کی گنجائش نہیں (آیہ کہ حلالہ کے بعد دوبارہ نکاح کیا جائے، اس کوئی بحث نہیں کہ یہ طلاقیں ایک مرتبہ میں دی گئی ہوں یا دو مرتبہ میں۔

اس کے علاوہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ "مَرَّتَيْنِ" کا لفظ لا کر یہ بتایا جا رہا ہے کہ "طلاق مَرَّةً بعد مَرَّةً" دی جائیگی تب بھی یہ طلاق کے شرعی طریقہ کا بیان ہو گا (چنانچہ طلاق حسن یا طلاق سنی کا یہی طریقہ ہے، کما مر تفصیل) گویا کہ آیت طریق ایقاع کو بیان کر رہی ہے، لیکن آیت میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ اگر تین طلاقیں بیک وقت دی جائیں گی تو وہ واقع نہ ہوں گی واللہ اعلم۔ دیکھئے شرح وقایہ وعمدة الرعاۃ (ج ۲ ص ۷۷، قبیل باب ایقاع الطلاق)

حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت مسلک جمہور کے خلاف نہیں بلکہ خود ان کے مسلک کی دلیل ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة الاثبات (۵۴ تا ۵۵)۔

روافض کا دوسرا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے ہے "من أحدث فی أمرنا هذا ما لیس منه فہو رد" رواہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۷، کتاب الصلح، باب اذا اصطلاحوا علی صلح جوری) ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۷۷، کتاب الاقضیۃ، باب نقض احکام الباطلۃ) عن عائشہؓ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ اس مسئلہ کی حقیقت تھی، اب کچھ عرصہ سے بہت سے اسلامی ممالک کی حکومتیں ایسے قوانین بنا رہی ہیں جن میں بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو موجب تغلیظ نہیں قرار دیا گیا، اس کی وجہ عموماً یہ بیان کی جاتی ہے کہ لوگ تین طلاقوں کی حقیقت سے بیخبر ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ تین سے کم میں طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے ہمیشہ تین طلاقیں دیتے ہیں، اس طرح خاندان کے خاندان اُجر گئے ہیں۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ خرابی قانون کی نہیں بلکہ قانون سے ناواقفیت کی ہے اور اس کا علاج قانون بدلنا نہیں بلکہ عوام کو طلاق کے اسلامی احکام سے باخبر کرنا ہے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ نشر و اشاعت کے تمام ذرائع کام میں لا کر اس جہالت کو دور کیا جائے۔ نیز چونکہ تین طلاقیں دینا شرعاً ناجائز اور گناہ ہے اس لئے اسلامی حکومت کیلئے اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ وہ بیک وقت تین طلاقیں دینے کو قابلِ تحریر جرم قرار دیدے، چنانچہ سعید بن منصور نے حضرت انسؓ سے نقل کیا ہے "أَنْ عَمَرَكَانَ إِذَا أُلْغِيَ بَرَجْلٌ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا أَوْ جَعَلَ ظَهْرَهُ"۔

بہر حال جہالت سے پیدا ہونے والی مذکورہ خرابی کی بناء پر شریعت کے احکام کو بدلنے کا کوئی جواز نہیں ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) چونکہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بدعت اور حرام ہے لہذا حدیث مذکور کی رد سے وہ بھی مردود ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں اس لئے کہ حدیث کا مقصود صرف یہ بتلانا ہے کہ دین میں کوئی ایسی بات شامل کرنا جو دین کا حصہ نہیں وہ مردود ہے۔ چنانچہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بھی بدعت ہونے کی حیثیت سے مردود ہے اور شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی، رہا تین اکٹھی طلاقوں کا واقع ہونا یہ دوسری بات ہے جو حدیث مذکور کا موضوع نہیں اور متعدد دلائل سے اس کا واقع ہونا ثابت ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۱ قال المحافظ: وسندہ صحیح۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۷) باب من جَوَّزَ الطَّلَاقَ الثَّلَاثَ - ۱۲ مرتب

۱۳ طَلَقَاتِ ثَلَاثَةٍ مَعْلُوقَةٍ تَفْصِيلِيًّا بَحْثُ كَلِّهِ تَكْمِلَةُ فَتْحِ الْمَلِمْ (ج ۱ ص ۱۵۲ تا ۱۶۰) باب طَلَقِ الثَّلَاثِ -

نیز دیکھیے عمدۃ الاثبات فی حکم طَلَقَاتِ الثَّلَاثِ، مؤلفہ حضرت مولانا محمد سرفراز خاں صاحب حفظہ اللہ و رعاه - ۱۲

مرتب عفا اللہ عنہ



## باب ماجاء فی امرک بیدک

تفویض طلاق اگر "امرک بیدک" کے ذریعہ کی جائے تو وہ مجلس پر منحصر رہتی ہے الایہ کہ "مٹی شئت" وغیرہ کے الفاظ کے ذریعہ اس کو عام کر دیا گیا ہو، پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس سے کتنی طلاقیں واقع ہوتی ہیں، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیت کرنے پر اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے الایہ کہ زوج نے تین کی نیت کی ہو، حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بھی ان الفاظ سے ایک طلاق کے قائل ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک عورت کے فیصلہ کا اعتبار ہے یعنی عورت جتنی چاہے طلاقیں واقع کر سکتی ہے، امام احمد کا بھی یہی قول ہے، حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک زوج کی نیت کا اعتبار ہے اور دو کی نیت بھی ان کے نزدیک معتبر ہے اور ایسی صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی واللہ اعلم۔

## باب ماجاء فی الخیار

"اختاری" کے ذریعہ تفویض طلاق بھی مجلس پر منحصر رہتی ہے البتہ اس کے حکم میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عورت اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اور اگر زوج کو اختیار کرے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ نیز تین کی نیت کا زوجین میں سے کسی کی جانب سے بھی اعتبار نہیں۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب اور بدایہ المجتہد (ج ۲ ص ۵۳)، الباب الخامس فی التخییر والتملیک اور بذل اللہود (ج ۱ ص ۳۱۱ و ۳۱۲، باب فی امرک بیدک) سے ماخوذ ہے، وراجع "البذل" للتفصیل - ۱۲ مرتب

۲۔ البتہ ان دونوں حضرات کی دوسری روایت یہ ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی کما نقل الترمذی فی الباب - ۱۲ مرتب

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو اختیار کرنے پر خفیہ کے مسلک کے مطابق کچھ نہ ہوگا۔ اور تین کی نیت کرنے پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

امام احمدؒ کے نزدیک عورت اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر شوہر کو اختیار کرے تو بھی ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، حضرت علیؑ سے بھی یہی مروی ہے۔  
حدیث باب امام احمدؒ کے خلاف حجت ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں  
”خیرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخترناہ اُنکان طلاقاً؟“ اس میں استفہام انکاری ہے یعنی اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی واللہ اعلم۔

## باب ما جاء فی المطلقۃ ثلاثا لاسکنی لہا ولا نفقة

عن الشعبی قال: قالت فاطمة بنت قیس: ”طلقتنی زوجی ثلاثا علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”لا سکنی لک ولا نفقة....“ قال عمر لا ندع کتاب اللہ وستة نبینا صلی اللہ علیہ وسلم بقول امرأة لا ندری اُحفظت أم نسیت۔

اصول فقہ کی بعض کتابوں میں ”لاندری اُحفظت أم نسیت“ کے بجائے ”لاندری اُصدقت أم کذبت“ کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں جن کو بنیاد بنا کر بعض منکرین حدیث نے احادیث میں شک ڈالنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ مصر کے مشہور مغرب زدہ اور تہجد پسند مصنف احمد امین مصری نے اپنی کتاب فخر الاسلام میں یہ الفاظ نقل کر کے اس سے دو سالہ مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب، فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۱۱)، باب تفویض الطلاق اور بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵۳) سے ماخوذ ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر زوجہ مدخول بہا ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو زوج کی طرف سے ایک کا دعویٰ بھی قبول کیا جائے گا۔ مکافی فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۱۱) ۱۲ مرتب  
۱۱ الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب المطلقة البائن لا نفقة لہا، وابوداؤد (ج ۱ ص ۱۱۱) باب فی نفقة المبتوتة ۱۲ م

۱۲ دیکھئے مسلم الثبوت (ج ۲ ص ۱۱۱) مسألة: الاكثر الاصل في الصحابة العدالة، نیز صاحب ہدایہ نے بھی یہ الفاظ ذکر کئے ہیں ”لاندری اُصدقت أم کذبت حفظت أم نسیت“ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۱۱) باب النفقة ۱۲ مرتب

نتیجہ نکالے ہیں، ایک یہ کہ صحابہ بعض اوقات ایک دوسرے کی تکذیب کر دیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ عدالت صحابہ کے مسئلہ کو یقینی سمجھ لینا غلط ہے، دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ نے ایک حدیث کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ احمد امین مصری صاحب کے یہ دونوں اعتراض بالکل بے بنیاد ہیں، جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے اس کا مدار ”اصدقت أم كذبت“ کے الفاظ پر ہے، شیخ مصطفیٰ حسنی سبائی نے اپنی کتاب ”السُّنَّةُ وَمَكَانَتُهَا فِي التَّشْرِيعِ الْإِسْلَامِيِّ“ میں لکھا ہے کہ میں نے اس روایت کو حدیث کی تمام مروجہ کتابوں میں دیکھا لیکن کہیں بھی مجھے ”صدقت أم كذبت“ کے الفاظ نہیں ملے<sup>(۱)</sup>، نیز علامہ ابن القیمؒ ”لاندري صدقت أم كذبت“ کے بارے میں فرماتے ہیں ”غلط ليس في الحديث (۲)“ البتہ یہ الفاظ مسند امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت میں موجود ہیں (مسند ابی حنیفہؒ ص: ۱۴۵) اور ان کی توجیہ یہ ہے کہ ”صدقت“ اُصابت کے معنی میں ہے اور کذبت اُخْطأت کے معنی میں ہے۔ اور کلام عرب میں ایسا استعمال معروف ہے۔ لہذا حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ انہوں نے کسی صحابیہ کے بارے میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کی نسبت کی ہے۔

رہا حضرت عمرؓ کا قول ”لاندري احفظت أم نسيت“ اس سے نہ کسی کی تکذیب لازم آتی ہے نہ ہی اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست ہے کہ حضرت عمرؓ نے محض اپنی رائے کی بناء پر روایت کو رد کر دیا تھا، حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس حضرت فاطمہؓ کی روایت کے مقابلہ میں قرآن و حدیث کے مستحکم دلائل موجود تھے، وہ یہ سمجھتے تھے کہ حضرت فاطمہؓ کی روایت مجمل ہے اور اس کا سیاق معلوم نہیں کہ آپ نے کن حالات میں نفقہ اور سکنی دینے سے انکار فرمایا ہے، عین ممکن ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جو ان کے لئے نفقہ اور سکنی مقرر نہیں فرمایا وہ کسی ایسے سبب کی بناء پر ہو جو حضرت فاطمہؓ کے ساتھ خاص ہو، ہو سکتا ہے کہ حضرت فاطمہؓ کو اس سبب کی طرف توجہ نہ ہو یا وہ سبب انہیں یاد نہ رہا ہو اور انہوں نے عدم نفقہ اور عدم سکنی کو ایک عام حکم قرار دیدیا ہو،

(۱) دیکھئے ”دین اسلام میں سنت و حدیث کا مقام“ ترجمہ السنۃ و مکانتھا الخ مولانا احمد حسن ٹوکی اصل کتاب احقر کو مل سکی۔ ۱۲ مرتب

(۲) تہذیب الامام ابن القیمؒ بہامش مختصر سنن أبی داؤد (ج: ۳ ص: ۱۹۴، رقم ۲۱۹۶) باب من أنکر ذلک علی فاطمةؓ - ۱۲ مرتب



حضرت عمرؓ کا مذکورہ عمل نہ انکارِ حدیث ہے نہ ہی اس سے انکارِ حدیث پر استدلال کیا جاسکتا ہے، روایات میں اس قسم کی جرح و تنقید کہ ایک روایت کو دوسرے کے ذریعہ مقید یا مخصوص کر دیا جائے ہر دور میں جاری رہا ہے، آگے تحقیق سے یہ بات سامنے آئے گی کہ حضرت عمرؓ کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کہ حضرت فاطمہؓ کے واقعہ سے جو عموم سمجھا جا رہا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عموم کے ساتھ نفقہ اور سکنی کی نفی نہیں فرمائی۔

**مسئلة الباب :** فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ رجعیہ اور متبوتہ حاملہ عدت کے دوران نفقہ اور سکنی دونوں کی مستحق ہوتی ہے البتہ متبوتہ غیر حاملہ کے بارے میں اختلاف ہے، اس بارے میں تین مذاہب ہیں

- ① امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ متبوتہ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنی بھی مطلقاً شوہر پر واجب ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے، نیز سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، ابن شبرمہؒ، ابن ابی لیئہؒ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔
  - ② امام احمدؒ، امام اسحقؒ اور ابی طاہر کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ ہے نہ سکنی، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز حسن بصریؒ، طاؤسؒ، عطاء بن ابی رباحؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔
  - ③ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سکنی واجب ہے نفقہ واجب نہیں، فقہا سب سے اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔
- عدمِ نفقہ اور عدمِ سکنی پر امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ عدمِ نفقہ پر حضرت فاطمہؓ ہی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ فرماتے ہیں کہ «أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُقَارِرُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ» کی آیت سکنی کے بارے میں حضرت فاطمہؓ کی روایت کے معارض ہے لہذا

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۳۰۶-۳۰۷)، باب قصۃ فاطمہ بنت قیس (کتاب الطلاق)،

۲۔ احکام القرآن للبخاری (ج ۳ ص ۵۹)، باب السکنی للمطلقة (تہذیب الإمام ابن القیمؒ بہائش مختصر ابن ابی داؤد

للمندری (ج ۳ ص ۱۹۱-۱۹۲) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ طلاق آیت (۶) پ ۱۲ م

ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کر لیا،

حضرات اخناف کے دلائل :

① وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ۝ اس آیت میں متاع سے

نفقہ اور سکنی دونوں مراد ہیں چنانچہ آیت کا سیاق یہی ہے اس لئے کہ اس آیت سے قبل ”وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ أَخْرَاجِ الْآيَةِ“ کی آیت آئی ہے جس میں ”مَتَاعًا“ سے بالاتفاق نفقہ اور سکنی دونوں مراد ہیں، پھر چونکہ کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ نفقہ اور سکنی ”متوفی عنہا زوجہا“ کے ساتھ خاص ہے اس لئے اس وہم کے دفعیہ کے لئے فرمایا گیا وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ یعنی نفقہ اور سکنی ”متوفی عنہا زوجہا“ کے ساتھ مطلقات کے لئے بھی ہے اور مطلقات کا لفظ عام ہے جو مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ دونوں کو شامل ہے۔

② ”اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِنُضَيْقُوا

عَلَيْهِنَّ“

امام جصاصؒ نے اس آیت سے تین طریقوں سے مسلک اخناف کو ثابت کیا ہے۔

(الف) جس طرح سکنی ایک مالی حق ہے اور اس آیت کی رو سے واجب ہے،

اسی طرح نفقہ بھی مالی حق ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا

(ب) ”وَلَا تَضَارُّوهُنَّ“ سے مطلقات کو ضرر پہنچانے سے روکا گیا ہے اور ضرر جس طرح

عدم سکنی سے لاحق ہوتا ہے اسی طرح عدم نفقہ سے بھی لاحق ہوتا ہے۔

(ج) لِنُضَيْقُوا عَلَيْهِنَّ تنگی اور تضییق جس طرح عدم سکنی میں ہے اسی طرح عدم

نفقہ میں بھی ہے۔

۱۔ ان حضرات کے استدلال کو ایک دوسرے طرز پر بھی بیان کیا گیا ہے کہ ”اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ“ سے

مطلقاً سکنی کا ثبوت ہوا اور اسی آیت کے اگلے حصہ ”وَلَا تَضَارُّوهُنَّ“ سے

سے معلوم ہو رہا ہے کہ نفقہ بھی واجب ہے، البتہ وجوب نفقہ حاملہ ہونے کی قید کے ساتھ مقید ہے فظہرانہ لا نفقۃ

لہا إذا لم تكن حاملاً، اس صورت میں ان کا استدلال مفہوم مخالف سے ہوگا جو شوافع وغیرہ کے ہاں حجت ہے

دیکھیے فتح الباری (ج ۱ ص ۸۸) باب قصۃ فاطمۃ بنت قیس ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ سورۃ البقرہ آیت (۲۴۱) پ ۱۲ م

البتہ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب ہر مطلقہ کے لئے ایام عدت میں نفقہ اور سکنت واجب ہے پھر آگے »وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ« کے بیان کی کیا حاجت ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ »أُولَاتٍ حَمْلٌ« کی قید احترازی نہیں ۱۱ نہ ہی ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے اور مطلقہ حاملہ کو مستقل طور پر ذکر کرنے میں یہ حکمت ہے کہ حاملہ کی عدت بسا اوقات طویل ہو جاتی ہے ایسی صورت میں شوہر کی جانب سے خدشہ ہو سکتا تھا کہ وہ اتفاق کو ترک کر دے اس لئے تنبیہ کی گئی کہ یہ نفقہ وضع حمل تک واجب ہے خواہ کتنا ہی وقت گزر جائے۔

③ سنن دارقطنی میں عثمان بن احمد الدقاق نا عبد الملك بن محمد ابو قلابہ نا ابی نازب بن ابی العالیة عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المطلقۃ ثلاثا لها السكنی والنفقة۔

اس حدیث میں دارقطنی کے شیخ اور شیخ الشیخ کے سوا تمام رجال مسلم کے رجال ہیں اور یہ دونوں مختلف فیہ راوی ہیں لہذا یہ حدیث حسن سے کم نہیں ہے۔

۱۰ حضرات اخاف کے دلائل سے یہاں تک کی بحث تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۳۰ و ص ۲۳۱) اور احکام القرآن للہفت اص (ج ۳ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) باب السكنی للمطلقة، سے ماخوذ ہے تعبیر مرتب کی ہے۔

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم نے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۳۰) میں مذکورہ آیت سے وجوب نفقہ للمبتوتہ کی ایک اور وجہ بھی ذکر کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں »أَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ أَسْكَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَ أَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وَجْدِكُمْ كَمَا ذَكَرَهُ الْأَكْثَرُ فِي رُوحِ الْمَعَانِي (ج ۲ ص ۱۳۹) وَلَا تَنْزِلُ الْقِرَاءَةُ الشَّاذَّةُ عَنْ كَوْنِهَا فِي مَنْزِلَةِ خَيْرِ الْوَاحِدِ - ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۳ ص ۲۵۹، رقم ۵۹) کتاب الطلاق ۱۲

۱۲ کما حقق العلامة العثماني في إعلال السنن (ج ۱ ص ۲۹۵) باب أن المطلقة المبتوتة لها السكنی والنفقة - ۱۲ مرتب  
۱۳ چنانچہ عثمان بن احمد الدقاق کو خود امام دارقطنی نے ثقہ قرار دیا ہے اور حافظ ذہبی نے »صدوق في نفسه« کہا ہے، دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۰۶، رقم ۵۴۸۶)۔

اور عبد الملك بن محمد ابو قلابہ امام ابو داؤد نے انہیں »أَمِين مَأْمُون« قرار دیا ہے، ابن جریر کہتے ہیں »ما رأيت

أحفظ منه« اور حافظ ذہبی فرماتے ہیں »مكثر صاحب حديث وفضل« میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۶۳، رقم ۵۴۲۵) ۱۴ مرتب

۱۵ اس روایت کے رواد سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے اعلال السنن (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) اور تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) ۱۶ مرتب



(۴) طحاوی میں حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے بارے میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ

نے اس کو سُنکر فرمایا "لسنا بتارک آیتہ من کتاب اللہ تعلیٰ وقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
لقول امراة لعلها اوهمت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول لها السکنی والنفقة" یہ وجوہ  
سکنی و نفقہ کے حق میں صریح حدیث مرفوعہ ہے۔

البتہ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ابراہیم نخعی کا سماع حضرت عمرؓ سے نہیں ہے۔  
اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کی مراسیل باتفاق جمہور مقبول ہیں چنانچہ حافظ ابن عبد البر  
التمہید میں فرماتے ہیں "ان مراسیل النخعی صحیحة"

اس پر بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہ حکم ابراہیم نخعی کی ان مراسیل  
کا ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہیں نہ کہ تمام مراسیل کا۔  
لیکن امام بیہقیؒ کا یہ قول جمہور محدثین کے خلاف ہے جنہوں نے ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل کو علی الاطلاق  
قبول کیا ہے۔

(۵) پھر مذکورہ بحث تو طحاوی کی مذکورہ بالا روایت کے بارے میں تھی جس میں حضرت عمرؓ کی  
طرف سے یہ تصریح مروی ہے کہ "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول لها السکنی  
والنفقة" اور حضرت عمر فاروقؓ کے یہ الفاظ تو صحیح مسلم میں مروی ہیں "لا تترك كتاب الله و

۱ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۵) باب النفقة والسکنی لمعتدة الطلاق ۱۲ م

۲ اس کو امام طحاوی کے علاوہ قاضی اسماعیل نے بھی ذکر کیا ہے کما نقل الماردینی صاحب الجوہر النقی فی  
ذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۴۶) کتاب النفقات، باب من قال لها النفقة، نیز علامہ ابن حزم نے بھی

اسے المحلی (ج ۱۰ ص ۲۹۸ و ۲۹۹، احکام العدة) میں ذکر کیا ہے - ۱۲ مرتب

۳ (ج ۱ ص ۳۸ و ۳۹) کذا فی التکملة (ج ۱ ص ۲۰۵) ۱۲ م

۴ کما نقل المبارکفوری فی تحفة الأخوی (ج ۲ ص ۲۱۳) باب زیر بحث - ۱۲ م

۵ چنانچہ خود حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں کہا ہے "وجاعة من الأئمة متحوا مراسیلہ" کذا نقل  
المبارکفوری فی تحفتم (ج ۲ ص ۲۱۳)۔

نیز حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں "مراسیلہ عن ابن مسعود وعمر صحاح کلہا وما أرسل منها أقوى من الی

أسند، حکاہ بحی القطان وغیرہ" کذا فی الجوہر النقی فی ذیل البیہقی (ج ۲ ص ۴۶) باب من قال لها النفقة - ۱۲ مرتب،

۶ (ج ۱ ص ۳۸ و ۳۹) ۱۲ م

سنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى و النفقة جس سے اتنی بات واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کا واقعہ کتاب اللہ اور سنت رسول دونوں کے معارض تھا جس کا مطلب یہ کہ حضرت عمرؓ کے پاس فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے خلاف کوئی صریح حدیث موجود تھی، اور اصول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اگر کوئی صحابی "السنة کذا" کہے تو اس کا یہ قول حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔

بعض حضرات نے "سنة نبينا" کی زیادتی کو غیر صحیح قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن مسلم کی صحیح روایت میں ان الفاظ کے آنے کے بعد یہ اعتراض قابل اعتناء نہیں۔

رہی فاطمہ بنت قیس کی روایت سواس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔  
سکئی کے باب میں شوافع وغیرہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر اور ان کے گھروالوں کے خلاف زبان درازی کیا کرتی تھیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شوہر کے گھر سے ہٹا دیا۔

دوسری وجہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ وغیرہ سے یہ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے

لے دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۲)، مقدم قول الصحابی أو تابعی من السنة کذا اهل هو في حكم الرفع - ۱۲ مرتب  
لے مذکورہ اعتراض سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے تہذیب الامام ابن قیم الجوزیہ بہا مش مختصر سن ابی داؤد للمنذری (ج ۱ ص ۱۹)، باب من أنکر ذلك علی فاطمة)۔

اس اعتراض کے جواب اور "سنة نبينا" کی زیادتی کے متعدد شواہد و متابعات کے لئے دیکھئے الجوہر النقی بذیل البیہقی (ج ۲ ص ۱۲)، باب من قال لها النفقة ۱۲ مرتب عفی عنہ

لے چنانچہ مشکوٰۃ میں شرح السنہ کے حوالہ سے حضرت سعید بن المسیبؓ کا اثر مروی ہے فرماتے ہیں "إنما نقلت فاطمة لطول لسانها علی أحمائها" دیکھئے (ج ۲ ص ۱۱۲، رقم ۳۳۲۶) باب العدة - ۱۲ مرتب

لے مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۳) باب المطلقة البائن لا نفقة لها - ۱۲ م  
لے چنانچہ بخاری (ج ۲ ص ۸۰) کتاب الطلاق، باب المطلقة إذا خشي عليها أن يقتحم عليها الخ في روايت آئی ہے "عن عروة أن عائشة أنكرت ذلك علی فاطمة، وزاد ابن ابی الزناد عن هشام عن أبيه عابت عائشة أشد العيب وقالت إن فاطمة كانت في مكان وحش فغيف علی ناحيتها فلذلك أرحض لها النبي صلى الله عليه وسلم۔

اس روایت سے حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیس پر شدید ناراضگی بھی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آپ نے ان کو حضرت  
عبداللہ بن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

ربا نفقہ کا معاملہ بعض احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کے شوہر کے وکیل  
نے انہیں نفقہ کی ایک مقدار بھیجی تھی لیکن فاطمہ بنت قیس اس کو کم سمجھ رہی تھیں، اور زائد کی طلب  
تھیں، ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زائد مقدار کو منع فرمایا ہو، لہذا حدیث مذکور میں  
نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں بلکہ اس مطلوب زیادتی کی نفی ہے۔

دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ قرآن کریم میں »لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ  
بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ« کے ساتھ »إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ« کا استثناء آیا ہے اور  
زبان درازی بھی »فاحشہ مبینہ« میں داخل ہے اس کی بنا پر فاطمہ بنت قیس سکنی سے محروم  
رہیں اور جب شوہر کے گھر میں نہ رہیں اور یہ گھر میں نہ رہنا بھی خود انہی کے عمل سے ہوا تو وہ  
»فاحشہ مبینہ« کے تحت داخل ہو کر نشوز ہوا اور نشوز کے بعد نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ اس  
مقام پر امام جصاص کے کلام کا حاصل بھی یہی ہے۔

احقر کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کی سب سے بہتر توجیہ یہی ہے کہ جب شوہر کے گھر  
کی سکونت ختم ہو گئی خواہ فاطمہ بنت قیس کی وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے یا خود ان کی زبان  
درازی کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے کہ نفقہ احنباس کی جزا رہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

واضح ہے کہ خصوصی حالات کے تحت دی جانے والی اجازت کو انہوں نے عام الفاظ کے ساتھ بیان کر دیا۔

عبداللہ بن ام مکتوم کے گھر میں رہنے کی اجازت کا ذکر صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۵ و ۲۸۶) کی مختلف روایات میں آیا ہے۔

واضح رہے کہ عبداللہ بن ام مکتومؓ ان کے چچا زاد بھائی تھے جیسا کہ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱۹)، الرخصۃ فی خروج

المبتوتۃ من بیوتہا الخ) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ ۱۲ مرتب غفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۴۸۹)

۱۔ یہ جواب مسلم (ج ۱ ص ۲۸۵) میں خود حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے سمجھ میں آتا ہے۔ ۱۲ م

۲۔ سورۃ طلاق آیت (۱) پ ۱۲ م

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۶ و ۳۷) باب المطلقۃ طلاقاً بائناً الخ۔ ۱۲ م

۴۔ دیکھئے احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۶) باب السکنی للمطلقۃ، سورۃ طلاق۔ ۱۲ م



احتباس فوت ہو گیا۔

السبۃ ان تمام توجیہات پر سنن نسائی کی اس روایت سے اشکال ہوتا ہے جس میں حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ مروی ہیں "انما النفقة والسكنى للمرأة اذا كان لزوجها عليها الرجعة" ان الفاظ کا ظاہر یہ بتلا رہا ہے کہ یہ حکم فاطمہ بنت قیس کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر مہتوتہ کے لئے عام ہے۔  
اس روایت کا کوئی تسلی بخش جواب احقر کی نظر سے نہیں گزرا سوائے اس کے کہ یوں کہا جائے کہ یہ الفاظ راوی کا تصرف ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## باب ماجاء لاطلاق قبل النکاح

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

لے لیکن مسلم (ج ۱ ص ۴۸۴، المطلقۃ البائن لا نفقة لها) میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عقبہ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں "لا نفقة لك" اس کے بعد راوی کہتے ہیں "فاستأذنتہ فی الانتقال فأذن لها" جس کا ظاہر یہ ہے کہ عدم نفقہ کا حکم پہلے لگا اور احتباس بعد میں فوت ہوا، اس صورت میں مذکورہ توجیہ کا انطباق مشکل ہے الایہ کہ یوں کہا جائے کہ نشوز کی وجہ سے احتباس ختم ہونا متعین ہو چکا تھا اس لئے عدم نفقہ بھی طے ہو گیا تھا اگرچہ اس جیسی روایات میں عدم نفقہ کا ذکر پہلے ہوا ہو اور احتباس کے ختم ہونے کا ذکر بعد میں ہوا ہو۔ ۱۲ مرتب

لے (ج ۲ ص ۱۲) باب الرخصة فی ذلك - ۱۲ م

لے السبۃ امام طحاویؒ نے اس کا تفصیلی جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ روایت کتاب اللہ اور سنت دونوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے حجت نہیں، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳) باب المطلقۃ طلاقاً بائناً ما ذالها علی زوجہا فی عدۃھا۔ علامہ عینیؒ نے بھی اسی جواب کو نقل کیا ہے، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۳۰) باب قصۃ فاطمہ بنت قیس - ۱۲ مرتب عفی عنہ

لے امام طحاویؒ کے جواب کے بعد روایت کو راوی کے تصرف پر محمول کرنا قرین قیاس ہے - ۱۲ مرتب

لے الحدیث أخرجه أبو داود بتغير وزيادة (ج ۱ ص ۲۹) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م

لا فذر ابن آدم فيملا يملك ولا اعتقله فيملا يملك ولا طلاق له فيملا يملك -  
 اس حدیث کی وجہ سے اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص غیر منکوحہ کو «أنت  
 طالق» کہے تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی خواہ بعد میں وہ عورت اس کی منکوحہ بن جائے۔  
 البتہ اگر طلاق کی نسبت ملک کی طرف کی گئی ہو جیسے «إن نكحتك فأنت طالق»  
 تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسی تعلیق مطلقاً درست ہو جاتی ہے۔  
 جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک لی الاطلاق اس قسم کی تعلیق باطل ہے۔  
 مالکیہ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ اگر تعلیق میں عموم ہو یعنی تعلیق ایسی ہو جس کے  
 بعد کسی بھی عورت سے نکاح کا امکان ہی باقی نہ رہے جیسے «كلما نكحت امرأة فهي طالق»  
 تو ایسی تعلیق باطل ہے، البتہ اگر کسی خاص عورت یا کسی خاص علاقہ یا خاص قبیلہ اور زمانہ کی  
 نسبت سے تعلیق کی جائے تو ایسی تعلیق درست ہو جاتی ہے مثلاً «إن نكحت فلانة» یا «إن  
 نكحت من بلدة كذا أو من قبيلة كذا» یا «إن نكحت في هذا الشهر» امام اوزاعی، ابن  
 ابی لیلیٰ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام ترمذی نے سفیان ثوری کا مسلک بھی یہی نقل  
 کیا ہے۔

عموم کی صورت میں تعلیق کے درست نہ ہونے کی وجہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے  
 کہ یہ ایک حلال چیز یعنی نکاح کو بالکلیہ حرام کر دینے کے مرادف ہے جس کا اختیار کسی انسان کو  
 نہیں ہے۔

۱۔ اسی طرح اگر عتق کو منسوب الی الملك کیا جائے اور کہا جائے «إن ملكتك فأنت حر» یا منسوب الی سبب  
 الملك کیا جائے اور کہا جائے «إن اشتريتك فأنت حر» تو یہ تعلیق حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ اس اصولی  
 مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے نور الاوتار (ص ۱۵۴) بحث الوجوه الفاسدة، الوجہ الثانی - ۱۲ مرتب  
 ۲۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۲۴۲ و ۲۴۳) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م  
 ۳۔ ابراہیم نخعی کا ایک اثر بھی ان کی دلیل ہے، فرماتے ہیں «إذا وقت امرأة أو قبيلة جاز وإذا  
 عم كل امرأة فليس بشئ» رواه عبد الرزاق في مصنفه (ج ۶ ص ۴۲، رقم ۱۱۴۴)  
 باب الطلاق قبل النکاح - ۱۲ مرتب

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں ارشاد ہے »ولا طلاق

له فيما لا يملك»

احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق مضاف الی المملک کو طلاق فی غیر المملک نہیں کہا جاسکتا کیونکہ طلاق کا وقوع حصولِ ملک کے بعد ہوگا، لہذا حدیثِ باب سے احناف کے خلاف استدلال درست نہیں، احناف کے نزدیک حدیثِ باب کا محمل طلاقِ تنجیزی یا وہ طلاق ہے جو معلق بغیر المملک ہو۔

اس توجیہ کی تائید مصنفؒ عبد الرزاق کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے »عن معمر عن الزهري في رجل قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق وكل أمة اشتريها فهي حرة قال: هو كما قال قال معمر فقلت أوليس قد جاء عن بعضهم أنه قال لا طلاق قبل النكاح ولا عتاقة إلا بعد الملك قال إنما ذلك أن يقول الرجل امرأة فلان طالق وعبد فلان حرة۔

حنفیہ کی دلیل مؤطا امام مالکؒ کی روایت ہے »عن سعيد بن عمرو بن سليم الزرقی أنه سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة إن هو تزوجها فقال فقال القاسم بن محمد إن رجلاً جعل امرأة عليه كظهر أمه إن هو تزوجها فأمره عمر بن الخطاب، إن هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المتظاهرين۔ مصنف عبد الرزاق وغیرہ میں اس طرح کے اور بھی آثار صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ (ج ۶ ص ۴۲۱، ۴۴۵، ۱۱۴۴) ۱۲ م

۲۔ (ص ۵۱۵) ظہار الحرة، کتاب الطلاق - ۱۲ م

۳۔ حناچہ روایت ہے »عن محمد بن قيس قال سألت إبراهيم والشعبي عن الطلاق قبل النكاح فقالا سئى الأسود امرأة فوقت إن تزوجها فهي طالق فسأل عن ذلك ابن مسعود فقال قد بانته لمعد فاخطبها إلى نفسها۔ رقم ۱۱۴۴۰

نیز روایت ہے »عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أن رجلاً أتى عمر بن الخطاب فقال كل امرأة أتزوجها فهي طالق ثلاثاً فقال له عمر فهو كما قلت۔ رقم ۱۱۴۴۲

مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۴۲۱ و ۴۲۰) - ۱۳ مرتب



## باب ماجاء ان طلاق الامة تطليقتان

عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: طلاق الامة تطليقتان

وعدتها حيضتان -

یہ حدیث اس بارے میں احناف کی دلیل ہے کہ عدہ طلاق کے بارے میں بیوی کی حریت اور عدم حریت کا اعتبار ہے نہ کہ مرد کی، یعنی باندی دو طلاقوں سے مغلطہ ہو جائے گی اور حرہ تین طلاقوں سے خواہ شوہر کیسا ہی ہو۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یعنی مرد اگر حر ہے تو اس کی بیوی تین سے کم میں مغلطہ نہ ہوگی اور اگر عبد ہے تو دو میں مغلطہ ہو جائے گی خواہ بیوی کیسی ہی ہو۔

شافعیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کی روایت سے ہے "الطلاق بالرجال والعدة بالنساء"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت موقوف ہے دوسرے یہ شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں اس لئے کہ اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "الطلاق موکول الی الرجال" یعنی طلاق کا اختیار صرف مردوں کو ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے برعکس حدیث باب تنقیہ کے مسلک پر بالکل صریح ہے البتہ اس روایت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ مظاہر بن اسلم سے مروی ہے جو ضعیف ہیں۔

۱۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في مسنده (ص ۱۵۱) باب في طلاق الامة وعدتها - ۱۲ م

۲۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۲۱) فصل ویقع طلاق کل زوج الخ - ۱۲ م

۳۔ یہ روایت متعدد صحابہ کرام سے موقوفاً مروی ہے۔ دیکھیے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱، ص ۲۶۹ و ص ۲۷۰) باب ماجاء

فی عدد طلاق العید الخ، کتاب الرجعة ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ حافظ زلیعیؒ فرماتے ہیں "غریب مرفوعاً" نصب الراية (ج ۳ ص ۲۲۱) اور حافظؒ فرماتے ہیں:

لم أحجده مرفوعاً، الدرایہ (ج ۲ ص ۱۲) ۱۲ مرتب

۵۔ کما قال الحافظ فی التقریب (ج ۲ ص ۲۵۵، رقم ۱۱۸۴) ۱۲ م

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں امام ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے اور شیخ ابن ہمام نقل کرتے ہیں کہ امام حاکم نے "شیخ من اهل البصرة" کہا ہے، اور شیخ کالفظ الفاظِ تعدیل میں سے ہے کما صرح به السيوطي۔ لہذا یہ روایت "حسن" سے کم نہیں، بالخصوص اس لئے بھی کہ سنن دارقطنی میں حضرت ابن عمر کی ایک روایت ہے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلاق الأئمة اثنتان وعدتها حيضتان" یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید و تقویت کے لئے کافی ہے۔ واللہ اعلم۔

## باب ماجاء في الخلع

عن الربيع بنت معوذ بن عقراء انهما اختلفت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم وأمرت أن تعتد بحیضة۔

۱۔ میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۳، ۱۴) ۸۶۳ م

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۹۹) فصل ویتع طلاق کل زوج الخ ۱۲ م

۳۔ دیکھئے تقریب النوی و تدرب (ج ۱ ص ۲۴) الثالثة عشرة في الفاظ المخرج والتعديل ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۳ ص ۳۸، ۳۹) ۱۲ م

۵۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے "السنة بالمرأة في الطلاق أو العدة"

دیکھئے (ج ۵ ص ۵۴) باب ما قالوا في العبد تكون تحته الحرّة الخ۔

اسی مقام پر حضرت علیؑ کا اثر ہے "الطلاق والعدة بالنساء"

نیز سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۳۴) باب ماجاء في عد طلاق العبد الخ میں حضرت ابن عباسؓ کا اثر

ہے "السنة بالنساء في الطلاق والعدة"

یہ تمام آثار صحابہ مذہبِ احناف کو ثابت کرتے ہیں نیز غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع

کے حکم میں ہیں، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ الحديث أخرجه النسائي (ج ۲ ص ۱۱۱) عدة المختلعة، وابن ماجه (ص ۱۲۸) باب عدة

المختلعة - ۱۲ م

اس باب میں پانچ مباحث ہیں :

**خلع کے لغوی معنی** | لفظ ”خلع“ سے نکلا ہے اس کے معنی اتارنے کے ہیں اور مناسبت یہ ہے کہ قرآن کریم نے میاں بیوی کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے ارشاد ہے ”هَٰذَا لِبَاسُکُمْ وَانْتُمْ لِبَاسُ هَٰؤُلَاءِ“ اور خلع کے ذریعہ ایک دوسرے سے علیحدگی لباس اتار دینے کے مرادف ہے۔

**چار قریب المعنی الفاظ** | پھر اس باب میں چار الفاظ قریب المعنی مستعمل ہیں :

**اور ان کے درمیان فرق** | (۱) خلع (۲) طلاق علی مال (۳) فدیہ (۴) مبارات۔

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں علامہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں اور علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہدین ان کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ کل مہر کو بدل مقرر کر لینا ”خلع“ ہے، اور جزو مہر کو بدل مقرر کر لینا فدیہ ہے اور عورت کا شوہر کے ذمہ سے ہر ایسے حق کو ساقط کر دینا جو نکاح کے ساتھ تعلق رکھتا ہو مبارات ہے، اور طلاق علی المال واضح ہے یعنی مہر سے قطع نظر مال کی کوئی مقدار مقرر کر کے طلاق دینا۔ ہذا خلاصۃ ما قالوا۔

**عدۃ المختلعة** | حدیث باب استدلال کر کے امام اسحاق ابن المنذر وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مختلعة کی عدت صرف ایک حیض ہے جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ مختلعة کی عدت وہی ہے جو دوسری مطلقات کی ہے یعنی تین حیض۔

۱۔ سورۃ بقرہ آیت (۱۸۴) پ ۱۲ - م

۲۔ وشرعاً ازالة ملك النکاح المتوقفه قبولها بلفظ الخلع أو ما فی معناه کالمباراة کذا فی قواعد الفقه (ص ۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۹ ص ۳۴) باب الخلع وكيف الطلاق فيه - ۱۲ م

۴۔ الجامع لاحکام القرآن (ج ۳ ص ۱۴۵ و ۱۴۶) سورۃ بقرہ تحت قوله تعالى وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّا اَتَيْتُمُوْهُنَّ الْاٰیة - ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۵) الباب الثالث فی الخلع - ۱۲ م

۶۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے المغنی (ج ۲ ص ۴۹) کتاب العِدَّة، فصل وکل فرقة بین الزوجین

فعدتها عدة الطلاق - ۱۲ مرتب



جمہور کے نزدیک حدیث باب میں "حیضہ" سے مراد جنس حیض ہے اس پر بعض ان روایات سے اشکال ہوتا ہے جن میں "حیضہ" کے ساتھ "واحدة" کی قید مصرح ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ راوی کا تصرف ہے دراصل اس نے "حیضہ" میں "ة" کو تاء وحدت سمجھا اور اپنی فہم کے مطابق "حیضہ واحدة" روایت کر دیا حالانکہ "حیضہ" میں تاء وحدت نہیں بلکہ بیان جنس کے لئے "ة" لائی گئی ہے۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ روایت جو خبر واحد ہے نص قرآنی "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" کا معارضہ نہیں کر سکتی۔  
خلع فسخ ہے یا طلاق؟ | خلع امام احمد کے نزدیک فسخ ہے امام اسحاق اور ابو ثور کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام شافعی کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، نیز حضرت ابن عباس کی طرف بھی یہی منسوب ہے۔

جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے، حضرت عثمان غنی، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

امام احمد کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں خلع کا ذکر "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ" کے بعد کیا گیا ہے یعنی "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُمْسِكَا حَدًّا وَاللَّهُ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ" اور اس کے بعد اگلی آیت ہے "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَسْلِكَ زَوْجًا غَيْرَهُ" جو اس بات کی دلیل ہے کہ خلع ان تین طلاقوں میں شمار نہیں اگر خلع خود طلاق ہوتا تو طلاقیں چار ہو جاتیں جس کا کوئی قائل نہیں۔

۱۔ کہانی روایۃ النسائی (ج ۲ ص ۱۱۲) ۱۲ م

۲۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۲۸) پ - ۱۳ م

۳۔ مذکورہ دونوں جوابوں کے لئے دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۲۶۴) اور بذل الجہود (ج ۱ ص ۳۳۲)

بیان حکم الخلع - ۱۲ م

۴۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۵) مسأله قال والخلع فسخ الا یہاں امام احمد

کی ایک روایت جمہور کے مطابق بھی نقل کی گئی ہے - ۱۲ مرتب

۵۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۲۹) پ - ۱۲ م

اس کے جواب میں جمہور کہتے ہیں کہ سیاقِ قرآن کا مفہوم یہ ہے کہ طلاق غیر مغلظ دو ہیں، پھر ان میں دو صورتیں ہیں یا بلا مال ہوں گی یا بمال، «اُطْلَاقُ مَرَّتَيْنِ» سے جہاں طلاق غیر مغلظ کا دو ہونا معلوم ہو رہا ہے وہاں اس کے اطلاق سے طلاق بلا مال کی صورت بھی سمجھ میں آرہی ہے اور آیتِ خلع سے «طلاق بالمال» کا ذکر ہو رہا ہے لہذا خلع «مرتان» سے خارج نہیں، لہذا «فَإِنْ طَلَّقَهَا» سے تیسری طلاق کا ذکر ہوگا اور طلاق کا چار ہونا لازم نہ آئیگا۔

اس کے علاوہ جمہور کی دلیل یہ بھی ہے کہ جب حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ نے خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس سے فرمایا «أقبل الحديقة وطلقها تطليقة» اس میں آپ نے خلع کو طلاق کے لفظ سے تعبیر فرمایا۔

کیا خلع عورت کا حق ہے؟ ہمارے زمانہ میں خلع کے بارے میں ایک اور مسئلہ عہدِ حاضر کے متجددین نے پیدا کر دیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ تمام علماء امت کا اس پر اتفاق یہ ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں تراضی طرفین ضروری ہے اور کوئی فشریق دورے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، لیکن ان متجددین نے یہ دعویٰ کیا کہ خلع عورت کا ایک حق ہے جسے وہ شوہر کی مرضی کے بغیر بھی عدالت سے وصول کر سکتی ہے۔ یہاں تک کہ پاکستان میں کچھ عرصہ پہلے عدالتِ عالیہ یعنی سپریم کورٹ نے اس کے مطابق فیصلہ دیدیا اور اب تمام عدالتوں میں اسی فیصلہ پر بطورِ قانون عمل ہو رہا ہے حالانکہ یہ فیصلہ قرآن و سنت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہے۔

۱۔ اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے نور الاثر (ص ۲۱ و ۲۲) تحت قوله ولذالك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع، حكم الخامس۔ اور معارف القرآن (ج ۱ ص ۵۶۱ و ۵۶۲) - ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۴۹) باب الخلع وكيف الطلاق فيه - ۱۲ م

۳۔ اس سے اُس استدلال کا بھی جواب ہو جاتا ہے جو المغنی میں امام احمد کی جانب سے کیا گیا ہے یعنی «ولأنها (الخلع) فرقة خلت عن صريح الطلاق ونيتها فكانت فصحاء كما ترا الفسوخ» دیکھئے (ج ۵ ص ۵) - ۱۲ مرتب

۴۔ تراضی طرفین کے ضروری ہونے پر قرآن کریم کی دلیل آگے حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم کی تقریر میں آرہی ہے، سنت سے دلیل کے لئے دیکھئے احکام القرآن للجبصاں (ج ۱ ص ۳۹) اور جمہور کے مذہب کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵)

الباب الثالث فی الخلع، الفصل الثانی فی شروط وقوعہ، المسألة الثالثة - ۱۲ مرتب

ان متجددین کا بنیادی استدلال اس طرح ہے کہ آیت خلع اس طرح ہے "فَإِنْ خِفْتُمْ" **الْأَيُّمَاحِدُودَ اللّٰهَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ** " اس میں "فَإِنْ خِفْتُمْ" کا خطاب حکام کو ہے کما صرح بہ کثیر من المفسرینؒ لہذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اگر حکام یہ سمجھیں کہ زوجین میں موافقت نہ ہو سکے گی تو وہ اپنی صوابدید کے مطابق نکاح فسخ کر سکتے ہیں خواہ شوہر اس پر راضی ہو یا نہ ہو، ورنہ اگر حکام کو یہ اختیار نہ ہوتا تو ان کو خطاب کرنے کی کیا حاجت تھی؟ ۹۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت خلع میں کم از کم تین الفاظ ایسے ہیں جو خلع کے لئے تراضی طرفین کو شرط قرار دیتے ہیں کیوں کہ پوری آیت اس طرح ہے **وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْنًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ** " اس میں سب سے پہلے "إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ" اس بات کی صریح دلیل ہے کہ گفتگو اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں خلع کی ضرورت محسوس کر رہے ہوں یا کم از کم اس پر راضی ہوں۔

دوسرے "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا" میں صیغہ تشنیہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ گفتگو تراضی طرفین کی صورت میں ہے۔

تیسرے قرآن کریم نے خلع کے لئے لفظ "فدیہ" استعمال کیا ہے جو جنگی قیدیوں کی پائی کے لئے دی جانے والی رقم کو کہتے ہیں اور اس میں تراضی طرفین ضروری ہوتی ہے لہذا اس میں بھی ضروری ہوگی، نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے خلع کے لئے فدیہ کا لفظ استعمال کیا جو اس پر دال ہے کہ خلع میں معاوضہ کے معنی موجود ہیں لہذا اس میں تراضی طرفین کا اعتبار ضروری ہے۔

رہا "فَإِنْ خِفْتُمْ" کا خطاب سواوّل تو مفسرین کی ایک جماعت کے نزدیک یہ خطاب اہل خاندان کو ہے، حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ نے بھی بیان القرآن میں اسی کو اختیار کیا ہے۔

۱۔ مثلاً دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۳۵)، روح المعانی (ج ۲ ص ۱۱۱) اور تفسیر کبیر (ج ۵ ص ۱۰۶) ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۱۱) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الخلع، فصل اول - ۱۲ م

۳۔ احکام القرآن (ج ۱ ص ۲۹) میں امام جہاّم کے کلام کا حائل بھی یہی نظر آتا ہے کہ خلع میں تراضی طرفین ضروری ہے، نیز دیکھئے

معارف القرآن للفتی الأعظمؒ (ج ۱ ص ۵۵۳)، معارف القرآن للشیخ الکاظم ہلویؒ (ج ۱ ص ۳۳۷) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۳۳) ۱۲ م



دوسرے اگر خطاب حکام ہی کو ہو تب بھی اس سے نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ حکام شوہر کی مرضی کے بغیر خلع کر سکتے ہیں کیونکہ حکام کا کام زوجین کو مشورہ دینا بھی ہوتا ہے لہذا آیت کا حاصل یہ ہے کہ ایسی صورت میں حکام زوجین کو خلع کا مشورہ دیں تاکہ تراضی طرفین متحقق ہو کر خلع ہو سکے۔  
متجددین کا دوسرا استدلال حضرت ثابت بن قیسؓ کی اہلیہ حضرت جمیلہ کے واقعہ سے ہے جو ترمذی کے اسی باب میں اختصار کے ساتھ آیا ہے اور بخاری میں اس تفصیل کے ساتھ مذکور ہے "عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله! ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولادين ولكي أكره الكفر في الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنتردين عليه حديثه قالت نعم قال رسول الله عليه وسلم أقبل الحديث وطلقها تطليقة" یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت کی مرضی معلوم نہیں کی بلکہ براہ راست ان کو طلاق دینے کا حکم دے دیا۔ واضح رہے کہ حضرت جمیلہ کو حضرت ثابت بن قیس کی نسبت محض یہ شکایت تھی کہ وہ بد صورت ہیں۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ خلع کا یہ فیصلہ حضرت ثابت کی مرضی سے ہوا تھا چنانچہ سنن نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں "فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الوثابت فقال

۱۵ یعنی جس صورت میں اس بات کا خطرہ ہو کہ حدود اللہ کی رعایت نہ ہو سکیگی ۱۲ مرتب  
۱۶ یہ نام راجح قول کے مطابق ہے ورنہ ان کے نام کے بارے میں مختلف روایات ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹۸ و ۳۹۹) ۱۲ مرتب

۱۷ (ج ۲ ص ۴۹۴) باب الخلع وكيف الطلاق فيه ۱۲ م  
۱۸ یعنی "أكره أن أقمت عنده أن أقع فيما يقتضي الكفر" کفر سے اصل کفر بھی مراد ہو سکتا ہے کاٹھا اشارت الی انہا قد تحملها شدة كراهتها له علی إظهار الكفر لينفسخ نكاحها منه وهي تعرف أن ذلك حرام لكن خشيت أن يحملها شدة البغض على الوقوع فيه (والكفر شئ مبكر) نیز "کفر" سے کفرانِ عیش بھی مراد ہو سکتا ہے اذ هو تقصير المرأة في حق الزوج۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۱۶۳) باب الخلع اور فتح الباری (ج ۹ ص ۴۰۳) ۱۲ مرتب  
۱۹ جیسا کہ متعدد روایات میں اس کی تصریح آتی ہے، ان روایات کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۲ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۲۰ (ج ۲ ص ۱۱۳) عدة المختلعة ۱۲ م

لہ خذ الذی لہا علیک وخذ سبیلہا، قال نعم۔ یہ ان کی منظوری کی صراحت ہے۔  
بلکہ علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ نے تو حضرت ثابت بن قیس کے واقعہ سے اس بات پر  
استدلال کیا ہے کہ خلع کا اختیار مرد کو ہے نہ کہ قاضی کو کیونکہ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے حضرت ثابت کو طلاق دینے کے لئے فرمایا اور خود تفریق نہیں فرمائی اگر یہ معاملہ عدالت  
کے ہاتھ میں ہوتا تو خود تفریق فرمادیتے، جیسا کہ لعان کے واقعہ میں آپؐ ثابت ہے۔

پھر متجددین کی مستدل روایت میں ”طلعتھا“ کا امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ  
ارشاد ندب اور مشورہ کے لئے ہے (گویا آپؐ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جب تمہاری  
زوجہ کسی صورت تمہارے ساتھ رہنے پر تیار نہیں تو ایسی صورت میں اس کو زیر دستی زوجہ بنا  
رکھنا تمہارے لئے مناسب نہیں - ۴) کما صرح بہ الحافظ فی فتح الباری والعینی فی  
عمدة القاری والقطلانی فی إرشاد الساری۔

علاوہ ازیں آیت قرآنی ”إِلَّا أَنْ يَكْفُورَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“  
بھی اس بات کی دلیل ہے کہ خلع شوہر کی مرضی کے بغیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہاں حصر  
کے ساتھ کہا گیا ہے کہ نکاح کی گرہ مرد ہی کے ہاتھ میں ہے لٰذْنِ التَّقْدِيمِ مَا حَقَّقَ التَّأْخِيرُ فَيُلْغَى  
اس کے جواب میں یہ متجددین یہ کہتے ہیں کہ ”الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ سے  
زوج مراد نہیں بلکہ ولی“ مراد ہے جیسا کہ متعدد مفتقرین نے فرمایا ہے۔

- 
- ۱۔ احکام القرآن (ج ۱ ص ۳۹۵) ذکر اختلاف السلف و سائر فقہاء الا مصار فیما یحل أخذہ بالخلع ۴۱۲  
۲۔ چنانچہ واقعہ لعان کو نقل کرتے ہوئے حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: ”أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ قَذَفَ امْرَأَتَهُ  
فَأَحْلَفَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۴۹) باب إحللاف الملائع ۴۱۲  
۳۔ (ج ۹ ص ۱۲) ۴۱۲  
۴۔ (ج ۲۰ ص ۲۶۳) ۴۱۲  
۵۔ (ج ۸ ص ۱۵۱) ۴۱۲

۶۔ سورہ بقرہ آیت (۲۳۷) پ ۱۲

۷۔ اس لئے کہ اصل عبارت اس طرح تھی ”الَّذِي عَقْدَةُ النِّكَاحِ بِيَدِهِ“ اس میں ”بِيَدِهِ“ جو ”عقدۃ  
النکاح“ مبتدأ کی خبر ہے اس کو مقدم کر کے ”بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ کہا گیا ۱۲ مرتب  
۸۔ کما فی الکشاف (ج ۱ ص ۲۸۶) والتفسیر الکبیر (ج ۶ ص ۱۵۳ و ۱۵۴) ۴۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ راجح تفسیر یہی ہے کہ یہاں ”زوج“ مراد ہے چنانچہ حافظ ابن جریر طبری نے اس قول کی تائید میں مفصل دلائل پیش کر کے اس کو راجح قرار دیا ہے۔  
نیز تفسیر ابوسعود میں اس قول کی تائید میں ایک لطیف نکتہ بھی بیان کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم

## باب ما جاء في مدارة النساء

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن المرأة كالضلع إن

دهبت تقيمها كسرتهما وإن تركتها استمعت بها على عوج

عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ ایک بلیغ تشبیہ ہے اور اس میں یہ نکتہ بھی ہے کہ حضرت حوا علیہا السلام حضرت آدم علیہ السلام کی بائیں جانب کی سب سے اوپر کی پسلی سے پیدا

۱۔ دیکھئے جامع البیان عن تأویل آی القرآن (ج ۲ ص ۵۴۵ تا ۵۵۱)۔

اس کے علاوہ امام رازی اس کے تحت لکھتے ہیں ”فی الآية قولان الأول أنه الزوج وهو قول علي بن أبي طالب وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول أبي حنيفة۔ تفسیر کبیر (ج ۶ ص ۱۵۲)۔

علامہ لوسی نے بھی اسی تفسیر کو راجح قرار دیا ہے، روح المعانی (ج ۲ ص ۱۵۲)۔

نیز حافظ ابن کثیر نے ابن ابی حاتم کے حوالہ سے ایک مرفوع روایت ذکر کی ہے ”ولت عقدة النكاح الزوج“ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کو استشہاداً پیش کیا جاسکتا ہے، دیکھئے تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر (ج ۱ ص ۲۸۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ چنانچہ فرماتے ہیں ”أن (القول) الأول (ای کون صاحب عقدة النكاح الزوج) أنسب بقوله تعالى: وَأَنْ تَعْقُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَىٰ“ إلى آخره فإن إسقاط حق الصغيرة ليس في شيء من التقوى۔ تفسیر ابی السعد (ج ۱ ص ۱۷۱) ۱۲ مرتب

۳۔ شرح باب از مرتب عافاه اللہ ۱۲ م

۴۔ مداراة ”بذل الدنيا لإصلاح الدنيا“ اور ”بذل الدنيا لإصلاح الدين“ کو کہا جاتا ہے۔ جبکہ مداهنت ”بذل الدين لإصلاح الدنيا“ کو کہتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدرری (ج ۲ ص ۲۶) ۱۲ مرتب

۵۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۲۷۰) كتاب النكاح، باب المداراة مع النساء، ومسلم

في صحيحه (ج ۱ ص ۲۷۰) باب الوصية بالنساء، كتاب الرضاع ۱۲ مرتب



کی گئیں جو تمام پسلیوں میں سب سے چھوٹی اور سب سے ٹیڑھی پسلی ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ عورت کا ٹیڑھا پن اس کا ذاتی ہے۔

اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ مرد کو اس کے درپے نہ ہونا چاہیے کہ اس کی کچی کو بالکل ختم کر دے، اس لئے کہ اس قسم کی کوشش کامیابی سے ہم کنار نہیں ہو سکتی بلکہ اس میں خدشہ ہے کہ ناموافقت پیدا ہو کر فراق و طلاق تک نہ پہنچ جائے۔ البتہ یہ امر ممکن ہے کہ میانہ روی کے ساتھ اس کی اصلاح کی فکر کرتا رہے تاکہ اس کے اعوجاج میں مزید اضافہ نہ ہو، اس طرح وہ عورت سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔

اس حدیث میں اس طرف بھی اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت میں کسی قدر ٹیڑھا پن عیب نہیں جیسا کہ پسلی کی کچی بھی اس کا عیب نہیں، لہذا مرد کو عورت کے اندر مرد جیسے اوصاف تلاش نہ کرنے چاہئیں فان الله تعالى قد خلق كلًا من الصنفين بخصائص لا توجد في الآخر۔

پھر حدیث باب میں "استمتعت بها على عوج" سے مداراة کی تلقین مقصود ہے نہ کہ مداہنت کی، ظاہر ہے کہ عورت کی کچی کو برداشت کرتے ہوئے مداہنت سے کام لینے کی کوئی گنجائش نہیں، اسی بات کو واضح کرنے کے لئے امام ترمذی نے اس حدیث پر "ما جاء في مداراة النساء" کا ترجمہ الباب قائم کیا۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب

## باب ما جاء في الرجل يسأله أبوه أن يطلق زوجته

عن ابن عمر قال كانت تحت امرأة أحبها وكان أبي يكرها فأمرني أبي أن أطلقها فأبيت فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا عبد الله ابن عمر طلق امرأتك

۱۔ اس باب سے متعلقہ تمام تشریح الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۲۶۷ و ۲۶۸) اور نکحہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۲۲ و ۱۲۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۲ ص ۶۹۹) باب في بر الوالدین، کتاب الأدب، وابن ماجہ (ص ۱۵۱) باب الرجل يأمره أبوه بطلاق امرأته ۱۲ م

یہاں دو مباحث ہیں، ایک ”والدین کے حقوق واجبہ وغیرہ واجبہ میں امتیاز“ جو ایک عمومی بحث کی حیثیت رکھتی ہے، دوسری بحث ”والدین کے مطالبہ پر طلاق دینے سے متعلق ہے جو مقصود باب ہے۔

کن چہیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری | جس طرح بعض لوگ تفریط میں مبتلا ہو کر والدین سے اور کن میں نہیں کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کر کے ان کا وبال

اپنے سر لیتے ہیں اسی طرح بعض دیندار افراط کا شکار ہو کر ضرورت سے زیادہ والدین کی اطاعت و فرمانبرداری کر کے دوسرے اصحاب حق مثلاً بیوی یا اولاد کے حقوق تلف کر دیتے ہیں، جس سے ان نصوص کا نظر انداز کرنا لازم آتا ہے جن میں ان کے حقوق کی نگہداشت کا حکم دیا گیا ہے۔ اور بعض لوگ کسی صاحب حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے مگر حقوق غیر واجبہ کو واجب سمجھ کر ان کو ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، پھر چونکہ بعض اوقات ان کا تحمل نہیں ہوتا اس لئے تنگ ہوتے ہیں اور دوسرے پیدا ہونے لگتا ہے کہ بعض احکام شرعیہ میں ناقابل برداشت سختی اور تنگی ہے اور اس سے ایک دوسرے صاحب حق یعنی نفس کے حقوق ضائع ہوتے ہیں، ان خرابیوں سے بچنے کے لئے حقوق واجبہ وغیرہ واجبہ میں امتیاز ناگزیر ہے جس کے لئے چند باتوں کا جاننا ضروری ہے، جو امر شرعاً واجب ہو اور ماں باپ اس سے منع کریں تو اس میں ان کی اطاعت

جائز ہی نہیں چہ جائیکہ واجب ہو۔ مثلاً اگر مالی وسعت کم ہے اور ماں باپ کی خدمت کرنے سے بیوی بچوں کو تکلیف ہوگی یعنی ان کے حقوق واجبہ ضائع ہوں گے تو بیوی بچوں کو تکلیف دیکر ماں باپ پر خرچ کرنا جائز نہیں۔ یا مثلاً اگر بیوی شوہر کے ماں باپ سے علیحدہ رہنے کا مطالبہ کرے اور ماں باپ اس کو اپنے ساتھ رکھنے کو کہیں تو شوہر کے لئے جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو اس کی مرضی کے علی الرغم اپنے والدین کے ساتھ رکھے، یا مثلاً اگر ماں باپ حج فرض یا طلب لم بقدر فرض کے لئے جانے نہ دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہ ہوگی۔

② جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اس کے کرنے کا حکم دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہیں مثلاً وہ کسی ناجائز ملازمت کا حکم دیں یا رسوم جاہلیت اختیار کرنے کو کہیں یا اسی طرح کسی اور ناجائز کام کو کہیں تو اس میں ان کی اطاعت جائز نہیں۔

③ جو امر شرعاً نہ واجب ہو نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو خواہ مستحب ہی کیوں نہ ہو اور ماں باپ اس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے۔



اگر اس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہو کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی مثلاً غریب آدمی ہے پیسہ پاس نہیں ہے اور بستی میں کوئی صورت کمائی کی نہیں ہے مگر ماں باپ جانے سے روکتے ہیں تو ایسی صورت میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں ہے۔

اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی تو بھی اس عمل سے باز رہنا ضروری نہیں بلکہ دیکھنا چاہئے کہ اس کام کے کرنے میں اس کو کوئی خطرہ یا ضرر ہے یا نہیں، نیز یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اس شخص کے اس کام میں مشغول ہو جانے سے کوئی خادم یا سامان نہ ہونے کی وجہ سے ماں باپ کے تکلیف اٹھانے کا احتمال قوی ہے یا نہیں۔

(۱) اگر اس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہو جانے سے بے سرو سامانی کی وجہ سے ماں باپ کو تکلیف ہوگی تو ان کی مخالفت جائز نہیں مثلاً غیر واجب لڑائی میں جاتا ہے یا سفر کی صورت میں ماں باپ کی خبر گیری کرنے والا بھی کوئی نہیں خادم کا انتظام کرنے کی بھی گنجائش نہیں اور وہ کام اور سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں ان کی اطاعت واجب ہوگی۔

(۲) اگر دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو یعنی نہ اس کام یا سفر میں اس کو کوئی خطرہ ہو اور نہ والدین کی مشقت اور تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال قوی ہو تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر باوجود ان کی ممانعت کے جائز ہے۔ اگرچہ مستحب ہی ہے کہ اُس وقت بھی ان کی اطاعت کرے۔

والدین کے مطالبہ پر بیوی | پچھلی بحث کی روشنی میں اب یہ سمجھنا بھی آسان ہے کہ اگر کسی شخص کو طلاق دینے کا حکم | کے والدین کو اس کی بیوی سے ایذا پہنچتی ہو اور والدین اس سے بیوی کو طلاق دینے کو کہیں تو ایسی صورت میں اس شخص کے ذمہ طلاق دینا واجب ہے، لیکن اگر والدین کو اس کی بیوی سے کوئی واقعی تکلیف نہیں بلکہ والدین خواہ مخواہ اس کو طلاق دینے کو کہہ رہے ہوں تو ایسی صورت میں والدین کے حکم پر عمل اس کے لئے ضروری نہیں بلکہ اس صورت میں طلاق دینا عورت پر ایک طرح کا ظلم کرنا ہے طلاق اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی بُری چیز ہے فقط مجبوری میں جائز رکھی گئی ہے خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم اور مکروہ

۱۔ مذکورہ بحث تسہیل و تلخیص اور تفسیر کے ساتھ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ کے رسالہ "تعديل حقوق الوالدين" سے ماخوذ ہے جو بواور النواذریں (۱۳۸۴ھ) شامل ہے اور ہمیشگی گوہر کے ہیمہ ثانیہ کی حیثیت سے ہمیشگی زیور کے آخر میں بھی چھپا ہوا ہے نیز امداد الفتاویٰ جلد چہارم میں بھی موجود ہے، دلائل کی تفصیل بھی ان کتابوں میں موجود ہے حضرت مولانا ماسق الہی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رسالہ "حقوق الوالدين" کے آخر میں حضرت تھانوی کے رسالہ کی تلخیص و تسہیل بھی

کردی ہے ۱۲ مرتب

۱۵ المسائل الذکی (ج ۱ ص ۳۲۹) مخطوط ۱۲ م

۱۶ شمس اللہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں :

وإيقاع الطلاق مباح وإن كان مبغضاً في الأصل عند عامة العلماء (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



تحریمی ہے نکاح تو وصال کے لئے موضوع ہے بلا وجہ فراق کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ کا تعلق ہے اس میں حضرت عمر فاروقؓ نے جو اپنے صاحبزادہ کو طلاق کا حکم دیا اور پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حکم کی توثیق کرتے ہوئے "طلق امرأتک" ارشاد فرمایا ظاہر ہے کہ اس کی کوئی معقول وجہ ہوگی ورنہ خواہ مخواہ طلاق دنیا ظلم ہے، حضرت عمرؓ جیسے علیل القدر صحابی کسی ظلم کیسے کر سکتے تھے اور اگر بغرض محال وہ ایسا کرتے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیسے گوارا فرماتے؟ اور کیسے ظلم کی اعانت فرما سکتے تھے؟ یقیناً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا پورا الطمینان تھا کہ حضرت عمرؓ نے جو طلاق کا حکم دیا، اس کی کوئی صحیح وجہ ہوگی اور ایسی صورت میں والدین کے حکم کی تعمیل ضروری ہے کما مر۔ البتہ یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر اس صورت میں حضرت ابن عمرؓ کے لئے اپنے والد کے حکم کی تعمیل ضروری تھی تو انھوں نے ابتداءً طلاق دینے سے انکار کیوں فرمایا، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہنے کی نوبت آئی، اور پھر آپؐ نے طلاق دینے کا حکم فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی نظر ایک طرف اپنے والد کے حکم کی طرف تھی تو دوسری جانب طلاق کے مبغوض ہونے کی طرف تھی، گویا والد کی نافرمانی یا ارتکاب مبغوض "بلیتین" میں سے کسی ایک کو وہ "اھون" سمجھ کر ترجیح نہ دے پارہے تھے، اور طلاق کے جس سبب صحیح کی طرف حضرت عمر فاروقؓ کی توجہ تھی وہ اہلیہ کی محبت کی وجہ سے ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے انھوں نے ابتداءً طلاق دینے سے توقف فرمایا اور بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ومن الناس من يقول لا يباح إيقاع الطلاق إلا عند الضرورة لقوله صلى الله عليه وسلم: لعن الله كل ذواق مطلق، وقال صلى الله عليه وسلم: إنما امرأة اختلعت من زوجها من نشوة فعلیها لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، دیکھئے مبسوط خسی (ج ۶ ص ۶) اول کتاب الطلاق ۱۲ مرتب عنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۵۰۴)

(۱) مذکورہ تفصیل حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے رسالہ "ازالۃ الرین عن حقوق الوالدین" (ص ۱۳ و ۱۹) سے ماخوذ ہے جو "آداب زندگی" اور "اصلاحی نصاب" کا حصہ ہے ۱۲ م

کے فرمان پر طلاق دیدی۔ واللہ اعلم وعلما اتم وأحكم  
شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

## باب ماجاء فی طلاق المعتوه

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كل طلاق جائز إلا

طلاق المعتوه المغلوب على عقله -

”كل طلاق“ میں حصر اضافی ہے ورنہ اگر حصر عقلی مانا جائے تو لازم آئے گا کہ بچہ کی طلاق بھی واقع ہو جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے یہاں حصر اضافی قرار دیا جائے گا، گویا باعتبار عاقل کے حصر ہے۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حدیث باب میں ”معتوه“ سے مراد مجنون ہے معتوه کے معنی مشہور مراد نہیں یعنی ”الذی لیس برشید و لیس له کثیر تجربة وخبرة وبصيرة في الامور“ (جسے نا تجربہ کار اور نا سمجھ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے) اس لئے کہ اس کی

۱۔ مذکورہ جواب الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۶۸) سے ماخوذ ہے -

ایک جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ چونکہ طلاق کا سبب صحیح ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے بلا وجہ طلاق دینا ان کے نزدیک ویسے بھی درست نہ تھا جبکہ ان کو الہیہ سے قلبی لگاؤ بھی زیادہ تھا اس لئے انھوں نے ابتداء طلاق دینے سے انکار کر دیا، پھر بعد میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے اپنے والد کے حکم کی توشیح ہو گئی تو تعمیل حکم میں طلاق دیدی واللہ اعلم ۱۲ مرتب -

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲ م

۳۔ الحدیث لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی، الجامع الصحیح (ج ۳ ص ۴۹۶) ۱۲ م

۴۔ یہ تشریح المسک الذکی (ج ۳ ص ۳۳) مخطوطہ سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۵۔ واضح رہے کہ معتوه اصطلاح فقہ میں ”من کان قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير شبیه بالمجنون وذلك لما یصیبه فساد فی عقله من وقت الولادة“ کو کہا جاتا ہے کما فی قواعد الفقہ (ص ۴۹) معتوه اور مجنون میں محض یہ فرق ہے کہ معتوه مارتا پیٹتا اور گالی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

مجنون و معتوہ کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر اجماع ہے حکاہ العینیؒ، پھر عدم وقوع طلاق کا حکم ”ناکم“ اور ”مغنی علیہ“ یعنی بیہوش وغیرہ کو بھی شامل ہے۔  
یہاں یہ دسم ہو سکتا ہے کہ ان مذکورہ معذورین اور سکران میں کوئی فرق نہیں ہے تو جس طرح ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح سکران کی بھی طلاق واقع نہ ہونی چاہئے حالانکہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق اس کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نہیں دیتا جبکہ مجنون ایسی حرکات میں مبتلا ہوتا ہے کما فی البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۹)

معتوہ اور مجنون دونوں کی طلاق واقع نہیں ہوتی کما فی بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۹۹-۱۰۰)

فصل وأما شرائط الركن فأشواع، کتاب الطلاق۔

حدیث باب میں ”معتوہ“ سے ”من فقه عقد اختلال“ مراد ہے جس میں معتوہ اور مجنون دونوں آجاتے ہیں۔ اس تشریح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ نے جو معتوہ کے معنی شہور بیاں فرمائے ہیں وہ ایک تیسرے معنی میں جو مجنون اور معتوہ اصطلاحی سے مغایر ہیں واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب عافہ اللہ (حاشیہ صفحہ ۱۸)

۱۵ عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۰) باب الطلاق فی الاغلاق والکوه ۱۲ م

۱۶ اس لئے کہ ان میں سے کوئی اپنے حواس میں نہیں ہوتا ۱۲ م

۱۷ سکران کی طلاق | سکران کی طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں اختلاف ہے

حضرت سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ، ذہریؒ، شعبیؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ یہ حضرات سکران کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں، امام شافعیؒ کا اصح قول بھی اسی کے مطابق ہے، نیز امام احمدؒ کی بھی مرجوح روایت یہی ہے۔

جبکہ ابوالشعناؒ، طاؤسؒ، عکرمہؒ، قاسمؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ، ربیعہؒ، لیثؒ، امام اسحاقؒ اور مرزئی سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں، امام احمدؒ کی راجح اور امام شافعیؒ کی مرجوح روایت بھی اسی کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹) باب الطلاق فی الاغلاق ۱۲

مرتب عفی عنہ۔



اس کا جواب یہ ہے کہ مجنون و معتوہ کے مغلوب العقل ہونے کا سبب قدرتی اور غیر اختیاری ہے، اسی طرح نائم کی نوم اگرچہ بظاہر اختیاری معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ بھی غیر اختیاری ہے کما یظہر عند التامثل، جبکہ سکران کے مغلوب العقل ہونے کا سبب خود اس کا کسی ہے پھر وہ معصیت بھی ہے، لہذا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مسافر اگرچہ معصیت مثلاً سرقہ وغیرہ کے لئے سفر کر رہا ہو تب بھی اسے رخصت سفر حاصل ہو جاتی ہے اور وہ قصر کرتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ سکران کو بھی عدم وقوع طلاق کی گنجائش حاصل ہو کہ جس طرح سفر معصیت میں معصیت آدمی کی رخصت کو ختم نہیں کرتی اسی طرح سکر کی معصیت سے اس کے مغلوب العقل ہونے کا عذر ختم نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رخصت سفر کا مدار سفر پر ہے اور وہ معصیت کی حالت میں بھی موجود ہوتا ہے لہذا رخصت سفر حاصل ہو جاتی ہے ”والمؤاخذة على المعصية أمر آخر باق عليه“ جبکہ یہاں طلاق کا مدار الفاظ طلاق پر ہے اور الفاظ طلاق موجود ہیں لہذا طلاق واقع ہو جائے گی، فتاویٰ ملہ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عفی عنہ

## باب (بلا ترجمہ)

عن عائشة قالت كان الناس والرجل يطلق امرأته ما شاء أن يطلقها وهي

لہ لیکن اس جواب پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ اگر محض الفاظ طلاق پر مدار ہو تو الفاظ طلاق تو نائم اور مجنون کی صورت میں بھی پائے جاتے ہیں؟

البتہ یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ طلاق کا مدار الفاظ طلاق پر ہے بشرطیکہ وہ غیر مغلوب العقل سے صادر ہوئے ہوں، سکران اگرچہ مغلوب العقل ہے لیکن چونکہ اس کا مغلوب العقل ہونا اس کے کسب اختیار سے ہے اس لئے وہ حکم کے اعتبار سے ”غیر مغلوب العقل“ میں شمار ہے اس لئے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی ۱۲ مرتب  
۱۳ اس باب سے متعلقہ بیشتر تشریح الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۲۶۹ و ۲۷۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۴ شرح باب از مرتب ۱۲ م  
۱۵ الحدیث لم یخرجہ أحد من اصحاب الکتب الستہ سری الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی، الجامع الصحیح للترمذی (ج ۳ ص ۹۴) ۱۳ م  
۱۶ ”کان الناس“ اس کی خبر مجذوفہ، یعنی ”یطلقون“ اور ”والرجل يطلق امرأته“ الجملة حالیہ ہے۔ کذا فی الکوکب (ج ۲ ص ۲۷۰) ۱۲ مرتب۔

امراته إذا ارتجعا وهي في العدة وإن طلقها مائة مرة أو أكثر.....  
حتى نزل القرآن الطلاق مرتين فامسك بعمرك أو تسريح بإحسان،

قالت عائشة فاستأنف الناس الطلاق مستقبلاً مَنْ كان طلق ومن لم يكن طلق. یعنی زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا عام معمول یہ تھا کہ عورت کو طلاق دے دیا کرتے تھے اور ان کو عدت میں رجوع کرنے کا اختیار ہوتا تھا رجوع کرنے کی تقدیر پر عورت آدمی کی بیوی شمار ہوتی تھی خواہ کتنی ہی مرتبہ طلاق دیدی جائے اور کتنی ہی مرتبہ رجوع کر لیا جائے۔

پھر جب آیت قرآنی "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ" نازل ہوئی تو اس نے دو مرتبہ رجوع کے معتبر ہونے اور تیسری طلاق کی صورت میں حرمت غلیظہ کا حکم لگا دیا۔  
اب حضرت عائشہؓ کے مذکورہ جملہ کا مطلب یہ ہے کہ آیت قرآنی نازل ہونے کے بعد لوگوں نے تین طلاق کا اعتبار شروع کر دیا اور تین کا عدد پورا ہونے پر حرمت غلیظہ کا حکم لگانے لگے البتہ نزول آیت سے قبل دی جانے والی ایسی طلاقوں کو کا عدم شمار کیا گیا جن کے بعد رجوع کیا گیا تھا۔

زمانہ جاہلیت کے | اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زمانہ جاہلیت کے تصرفات ہدر  
تصرفات ہدر ہیں | ہیں چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپ  
نے کسی نو مسلم سے یہ پوچھا ہو کہ اس نے مال کہاں سے کمایا؟ باوجودیکہ ان کے ہاں  
جوئے اور سود وغیرہ کا عام رواج تھا، معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص اسلام لے آئے اور اس  
نے اسلامی لحاظ سے ناجائز ذرائع سے مال کمایا ہو تو ایسا مال اس شخص کے لئے حلال ہو گا  
اور اس کو اس مال کے لوٹانے یا صدقہ کرنے کا حکم نہ دیا جائے گا بشرطیکہ وہ مال ان کے  
اپنے سابقہ دین کی رو سے حلال ہو۔ واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب۔

## باب ما جاء في الحامل المتوفى عنها زوجها تضع

عن الأسود عن ابی السنا بل بن بعلک قال وضعت سبعة بعد وفاة زوجها

۱۔ مذکورہ تشریح الکوکب الدرر (ج ۲ صفحہ ۲۷) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ م

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه النسائی (ج ۲ صفحہ ۱۱۳) باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، وابن ماجه (ص ۱۳۶)

باب الحامل المتوفى عنها زوجها ۱۲ م



بثلاثة وعشرين أو خمسة وعشرين يوماً فلما تعلق تشوّفت للزّكاح فأنكر عليها فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال إن تفعل فقد حلّ أجلها<sup>۱</sup>

متوفی عنہا زوجہا کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے «وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَنْزُوا حَائِثَ تَرْبُصَنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا<sup>۲</sup>» اور حاملہ کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے «وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ»

ان دونوں آیتوں کی روشنی میں «متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ» کی عدت متعین ہے یعنی چار مہینہ دس دن اور حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت بھی متعین ہے یعنی وضع حمل، البتہ ایک صورت میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے یعنی «حاملہ متوفی عنہا زوجہا» کی صورت میں، پہلی آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت چار مہینے دس دن ہو جبکہ دوسری آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہو۔

چنانچہ حضرات صحابہ کرام میں «حاملہ متوفی عنہا زوجہا» کی عدت کے بارے میں اختلاف رہا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مسلک یہ ہے کہ وضع حمل اور چار مہینے دس دن دونوں کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ احوط بھی یہی ہے اس مسلک کو یوں بھی تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایسی عورت کی عدت اربعہ الاجلین ہے، شروع میں حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی یہی تھا۔ اس صورت میں تعارض کو گویا کہ تطبیق کے طریق سے ختم کیا گیا ہے۔

جبکہ جمہور صحابہ کرام اور ائمہ اربعہ کے نزدیک ایسی عورت کی عدت متعین طور پر وضع حمل ہے، مذکورہ حدیث باب سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس روایت پر اگرچہ انقطاع کا اعتراض ہے لیکن اسی باب کی دوسری روایت سے بھی جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے،

۱۔ ارفعت وطهرت ۲۱۲

۲۔ ای مالت إلیہ ۲۱۲

۳۔ سورہ بقرہ آیت (۲۳۳) پ، ۱۲

۴۔ سورہ طلاق آیت (۴) پ، ۱۲

۵۔ بشرطیکہ عدت چاند کی پہلی تاریخ سے شروع ہوتی ہو، ورنہ اگر عدت اسلامی مہینہ کے درمیان شروع ہوئی ہو تو عدت کے ۱۳۰ دن ہوں گے، گویا پہلی صورت میں مہینہ معتبر ہے خواہ انتیس دن کا ہو یا تین دن کا، اور دوسری صورت میں ہر مہینہ کے تیس دن متعین ہیں، دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۱۹۵) فصل وأما بیان مقادیر العدة إلّا ۱۲ مرتب



سليمان بن يسار فرماتے ہیں ”أن أبا هريرة وابن عباس وأبا سلمة بن عبد الرحمن تذاكروا المتوفى عنها زوجها الحامل تضع عند وفاة زوجها فقال ابن عباس تفتد آخر الأجلين وقال أبو سلمة بل تحل حين تضع وقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي يعني أبا سلمة ، فأرسلوا إلى أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت قد وضعت سبعة الأسلية بعد وفاة زوجها بيسير فاستفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرها أن تتزوج “ امام ترمذی نے اس روایت کو ”حسن صحیح“ قرار دیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے روایت سننے کے بعد جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

حقیقت بھی یہی ہے کہ دوسری آیت یعنی ”اولات الاحمال“ پہلی آیت یعنی ”والذین يتوفون منكم“ کے لئے متعارض صورت میں ناسخ ہے جبکہ دو صورتوں میں تو کوئی تعارض ہی نہیں کما تر، جن حضرات نے ابعاد الاجلین کا قول اختیار کیا اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان کو سببِ علیہ والی روایت نہ پہنچی تھی اور ابعاد الاجلین کو اختیار کرنے میں احتیاط تھی، دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کو یہ علم نہ تھا کہ کونسی آیت نزول کے اعتبار سے مقدم ہو کر منسوخ ہے اور کونسی آیت مؤخر ہو کر ناسخ ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں ”من شاء باهله أن سورة النساء القصوى (سورة الطلاق) نزلت بعد التي في البقرة“ نیز حضرت عمرؓ فرماتے ہیں ”لو وضعت وزوجها على سريره لا لفقت عدتها ويحل لها أن تتزوج به“ واللہ اعلم۔ شرح باب الزمر تب عافاه الله

## باب ما جاء في عدة المتوفى عنها زوجها

قالت زينب دخلت على أم حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم حين توفي أبوها

۱۔ مذکورہ تشریح کے لئے درج ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا ، فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۴۲) باب العدة ، البحر الرائق (ج ۴ ص ۱۳۳ و ۱۳۴) باب العدة۔ اور الکوکب الذی (ج ۲ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) ۱۲ مرتب

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱) باب احواد المرأة على غير زوجها، کتاب الجنائز، و مسلم (ج ۱ ص ۱) باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام ۱۲ م

ابوسفیان بن حرب فدعت بطیب فیہ صفرۃ خلوق أو غیرہ فذهنت به جاریۃ  
ثم مسّت بعارضیہا ثم قالت واللہ مالی بالطیب من حاجة غیر انی سمعت رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا یحل لامرأة تؤمن باللہ والیوم الآخر أن تحب علی میت  
فوق ثلاثة آیام إلا علی زوج أربعة أشهر وعشراً۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت | اس روایت میں "مسّت بعارضیہا" کے  
کا جواز اور اس کی شرائط  
الفاظ سے معلوم ہوا کہ اگر تطیب یا زینت کے لئے کوئی چیز رخساروں پر لگائی جائے  
تو جائز ہے۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت سے متعلقہ تفصیلی احکام فقہی کتابوں  
میں نہیں ملتے، لیکن قرآن و سنت کے مجموعی دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چند شرائط کے  
ساتھ ہر قسم کا بناؤ سنگھار اور زیب و زینت عورت کے لئے جائز ہے۔  
① نامحرم کے لئے نہ ہو ② تغیر خلق اللہ نہ ہو، یعنی ایسی زینت اور بناؤ سنگھار

۱۷ وهر طیب معروف مرکب يتخذ من الزعفران وغيره من أنواع الطيب وتغلب عليه الحمرة والصفرة  
كذا في النهاية (ج ۲ ص ۱۲) مرتب

۱۸ قال السبسي هو الوجه فوق الذقن إلى ما دون الأذن وقال الأئمة العوارض الأسنان وأطلقت هنا  
على الحدين مجازاً لانهما عليهما فهو من مجاوز المجاورة أو من تسمية الشيء بما كان من سببه۔ كذا في تكملة  
فتح الملهم (ج ۱ ص ۲۲۴) ۱۲ مرتب

۱۹ أخذت المرأة على زينها تحب فهي تحب وحدت تحب وتحب فهو حاد إذا حزنبت عليه ولبست  
ثياب الحزن وتركت الزينة۔ النهاية (ج ۱ ص ۲۵۲) ۱۲ مرتب

۲۰ ظاہر ہے کہ جب نامحرم کے سامنے جانا ممنوع ہے تو نامحرم کے لئے زیب و زینت اختیار کرنا کیوں ممنوع  
نہ ہوگا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "والمرأة إذا استعطرت فمرت بالمجلس فهي كذا وكذا یعنی زانیۃ"  
سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء في كراهية خروج المرأة متعطرة، ابواب الاستئذان والآداب ۱۲ مرتب

۲۱ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں أن النبي صلى الله عليه وسلم لعن الواشيات (گودنے والیاں)  
والمستوشيات (گودانے والیاں) والمتنصصات (چہرے سے بال نوچنے کا حکم دینے والیاں) مبتغيات للحسن  
متغيرات خلق الله۔ ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء في الواصلة والمستوصلة الخ ۱۲ مرتب

نہ ہو جو اصل حلیہ بگاڑ کر رکھ دے (۳) تشبیہ بالکفار نہ ہو۔

مسألة الحداد | حدیث باب سے معلوم ہوا کہ شوہر کے سو کسی کے لئے تین سے زائد سوگ منانا جائز نہیں البتہ بیوی شوہر کی موت پر چار مہینہ دس دن سوگ منائے گی، جو واجب ہے۔

پھر اس سوگ کے بارے میں اختلاف ہے :  
امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ سوگ ہر معتدۃ الوفات پر واجب ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، مسلمہ ہو یا کتبا بیہ۔  
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صغیرہ اور کتبا بیہ پر سوگ واجب نہیں، ابو ثور اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

۱۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لپس منّا من تشبہ بغيرنا لا تشبہوا بالیہود ولا بالنصارى الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء فی کراهیۃ اشارة الید فی السلام ۱۲ مرتب

۲۔ چند شرائط اور بھی ہیں

- (۳) تشبیہ بالرجال نہ ہو، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المتشبهات بالرجال من النساء والمتشبهین بالنساء من الرجال۔ ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء فی المتشبهات بالرجال الخ۔  
(۵) بے جا اسراف نہ ہو، ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" سورۃ النعام، آیت (۱۴۱) پ،  
(۶) فخر و مباہات کے لئے نہ ہو، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "مَنْ لَبَسَ ثَوْبًا شَهْرًا (ثوب تکبر و تفاخر) فی الدنیا ألبسه اللہ ثوب مذلة یوم القیامة ثم أُلْهِبَ فیہ نارا۔ بروایت ابن عمر، سنن ابن ماجہ (ص ۲۸۵) کتاب اللباس، باب من لبس شہراً من الثیاب۔  
نیز آپؐ کا ارشاد ہے "کلوا واشربوا و تصدقوا والبسوا ما لم یخالطہ اسراف أو مخیلة۔"

حوالہ بالا باب البس ما شئت الخ۔

(۷) حلال مال سے ہو، وہو ظاہر۔

- (۸) کسی اور جہت سے اس میں مافیت نہ ہو، مثلاً بچنے والا زیور نہ ہو کما فی روایت ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۸۱) کتاب الخاتم، باب ما جاء فی الجلاجل، اور مثلاً لوہے کا زیور نہ ہو۔ کما فی روایت بريدة للترمذی (ج ۱ ص ۲۴۸) أبواب اللباس، باب بلا ترجة - ۱۲ مرتب عن اللہ عنہ

۳۔ یہاں سے لیکر "قالت زینب وسمعت أُمّی أم سلمة تقول الخ تک کی تشریح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ ارشید  
۴۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۴) نیز امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "امہ منکوحہ" پر بھی سوگ واجب نہیں جبکہ جمہور کے نزدیک واجب ہے، حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب



حدیث باب امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی دلیل ہے کہ اس میں ”لا یحِلُّ لامرأة تؤمن بالله“ کے الفاظ سے بالغہ مؤمنہ کو خطاب کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ”احداد“ ”مرأة“ پر واجب ہے نہ کہ صغیرہ پر، اور مؤمنہ پر واجب ہے نہ کہ کافرہ پر۔

البتہ حدیث باب ”لا یحِلُّ لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر أن تحد علی میت فوق ثلاثة أيام إلی زوج أربعة أشهر وعشرا“ سے جو وجوب احداد پر استدلال کیا گیا ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس حدیث میں استثناء عدم حل سے ہے جو محض حلت اور جواز پر دال ہے لہذا اس سے وجوب احداد پر کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکلیم فتح الملہم میں فرماتے ہیں کہ شرکاء نے اس اشکال کے جو جوابات دیئے ہیں ان پر قلب مطمئن نہیں ہوتا اور احقر کے نزدیک اس کا بہتر جواب یہ ہے کہ اس مقام پر استثناء ”اثبات حل“ کے لئے ہے اور حلت کے دو معنی ہیں، ایک عدم حرمت جو ایک عام معنی ہیں جو وجوب کو بھی شامل ہیں، دوسرے عدم حرمت اور عدم وجوب جو ایک خاص معنی ہیں۔

اور حدیث باب میں دونوں معنی ممکن ہیں لیکن ہمارے نزدیک پہلے معنی جو وجوب کو بھی شامل ہیں متعدد دلائل کی بناء پر رائج ہیں۔

① مسلم میں یحییٰ بن سعید کے طریق سے حضرت حفصہؓ کی روایت میں استثناء زوج کے

لہ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکلیم فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۲۵) میں فرماتے ہیں :

وزعم الحافظ فی الفتح (ج ۹ ص ۲۸۶، باب تحد المتوفی عنہا الخ - مرتب) أن استدلال الحنفیة بهذا استدلال بالمفہوم ولكنه لا یصح لكون المفہوم لا حجة فیہ عند الحنفیة وإتما حاصل دلیلنا أن هذا الحدیث مشتمل علی جزئین الأول حرمة الإحداد علی غیر الزوج فوق ثلاثة أيام، والثانی إيجاب الإحداد علی الزوج والخطاب فی كلا الأمرین من الحرمة والإيجاب إنما وقع للمرأة المؤمنة فأما الصغیرة والذمیة فقد سکت الحدیث عن خطابهما فترجعان إلی أصلهما وهو عدم الحرمة وعدم الإيجاب فإن الأصل فی الأشياء الإباحة ولا سیما لغير المكلفین فانما استثنی الحنفیة الصغیرة والذمیة من أحكام الحداد لانه لم یرد لهما حکم لانهم استدلوا بالمفہوم، هذا ما ظهر لی والله سبحانه أعلم ۱۲ مرتب

لہ (ج ۱ ص ۲۲۵) ۱۲ م

لہ (ج ۱ ص ۲۸۶) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

بعدیہ الفاظ آئے ہیں ”فانہا تحذ علیہ اربعۃ اشھر وعشرا“ یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے ہیں لیکن اخبار بھی انشاء کے معنی میں ہو کر وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔

(۲) مسلم ہی میں حضرت حفصہؓ کی روایت ام عطیہ سے آئی ہے ”قالت کنا ننہی ان نحد علی میت فوق ثلاث الا علی زوج اربعۃ اشھر وعشرا ولا نکتحل ولا نطیب ولا نلبس ثوبا مصبوغا وقد رخص للمرأة فی طهرها اذا اغتسلت احدانا من حیضها فی نبذۃ من قسط واطفار“ اس روایت میں رخصت تحریم کے مقابلہ میں ہے جس کا حاصل یہ کہ اکتحال وغیرہ ناجائز ہے اور ترک زینت واجب ہے۔

(۳) مسلم ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں متوفی عنہا زوجہا کے لئے اکتحال کی اجازت طلب کرنے اور آپ کے اجازت نہ دینے کا ذکر ہے جو احادیث کے وجوب پر دال ہے۔ مذکورہ بالا تمام تفصیل متوفی عنہا زوجہا کے بارے میں تھی، جہاں تک مطلقہ کا تعلق ہے سورجیہ کے بارے میں تو ترک حِداد متفق علیہ ہے البتہ مبتوتہ یعنی مطلقہ بائنہ یا مغلظہ کے بارے میں اختلاف ہے :

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس پر بھی حِداد واجب ہے، ابو ثورؒ، ابو عیینہؒ اور حکمؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

جب کہ جمہور کے نزدیک اس پر سوگ واجب نہیں، اس لئے کہ شوہر نے اس کو طلاق دیکر وحشت زدہ کر دیا فلا تأسف علیہ۔

لیکن حضرات احناف جو بافرماتے ہیں کہ سوگ کا وجوب نعمت نکاح کے فوت ہونے پر ہے۔

قالت زینب وسمعت اُمی اُم سلمۃ تقول جاءت امرأت الى رسول الله

صلی الله علیہ وسلم فقالت یا رسول الله ان ابنتی تزنی عنہا زوجها وقد اشتکت

عینیہا أفنکحلہا؟ فقال رسول الله صلی الله علیہ وسلم: لا، مرتین أو ثلاث

مرات، کل ذلک یقول: لا۔

۱۔ (ج ۱ ص ۲۸۸) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۲۸۸) ۱۲ م

۳۔ یہی روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے آخر میں بھی آرہی ہے ۱۲ م

۴۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۶) اور ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۶۱)

فصل قال وعلى المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجها الخ۔ ۱۲ مرتب

حالتِ عذر میں معتدہ کے لئے | اس روایت سے استدلال کر کے ظاہر یہ کہتے ہیں کہ معتدہ  
سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز نہیں اگرچہ آنکھوں میں کوئی  
تکلیف ہی کیوں نہ ہو۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بغیر عذر کے سرمہ لگانا اگرچہ جائز نہیں لیکن عذر کی صورت  
میں رات کو سرمہ وغیرہ لگانے میں کوئی حرج نہیں،  
حدیث باب کا جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوگا کہ اس  
عورت کا مرض اس درجہ کا نہیں جس میں سرمہ لگانا ضروری ہو اس لئے آپ نے اکتحال کی اجازت  
نہ دی،

جہاں تک دن کا متعلق ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عذر کی صورت میں  
دن میں بھی سرمہ لگانے کی اجازت ہے جبکہ امام شافعیؒ دن میں باوجود عذر کے اجازت نہیں  
دیتے،

امام شافعیؒ کا استدلال ام حکیم بنت اسید کی روایت سے ہے جو وہ اپنی والدہ سے  
نقل کرتی ہیں "أَنْ زَوْجَهَا تَوَفَّى وَكَانَتْ تَشْتَكِي عَيْنَيْهَا فَتَكْتَحِلُ بِالْجَلَاءِ قَالَ أَحْمَدُ  
الصَّوَابُ بِكُلِّ الْجَلَاءِ فَأَرْسَلَتْ مَوْلَاةَ لَهَا إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ فَسَأَلَتْهَا عَنْ كُلِّ الْجَلَاءِ فَقَالَتْ  
لَا تَكْتَحِلِي بِهِ إِلَّا مِنْ أَمْرِ لَابِدَةٍ مِنْهُ يَشْتَدُّ عَلَيْكَ تَكْتَحِلِينَ بِاللَّيْلِ وَتَمْسَحِينَ  
بِالنَّهَارِ ثُمَّ قَالَتْ عِنْدَ ذَلِكَ أُمُّ سَلَمَةَ دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
حِينَ تَوَفَّى أَبُو سَلَمَةَ وَقَدْ جَعَلْتُ عَلَى عَيْنَيَّ صَبْرًا فَقَالَ مَا هَذَا؟ يَا أُمُّ سَلَمَةَ!  
فَقُلْتُ إِنَّمَا هُوَ صَبْرٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَيْسَ فِيهِ طَيْبٌ قَالَ إِنَّهُ يَشُبُّ الْوَجْهَ فَلَا  
تَجْعَلِيهِ إِلَّا بِاللَّيْلِ وَتَنْزَعِيهِ بِالنَّهَارِ، الحديث

۱۲ م یہ بحث بھی مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

۱۳ م أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۳۱) باب فيما تجتنب المعتدة في عدها ۱۲ م

۱۴ م هو بالكسر والمد الإثمد وقيل هو بالفتح والمد والقصر ضرب من الكحل، النہایہ

(ج ۱ ص ۲۹) ۱۲ مرتب

۱۵ م عصارة شجر متر ۱۲ م



عذر کی حالت میں دن میں سرمہ وغیرہ لگانے کے جواز پر احناف کی کوئی مضبوط دلیل  
تلاش کے باوجود نہ مل سکی۔ واللہ اعلم

ثم قال إنما هي أربعة أشهر وعشرا، وقد كانت إحداكن في الجاهلية  
ترمي بالبعرة على رأس الحول -

زمانہ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ بیوہ ایک تنگ کمرہ میں بدترین کپڑے پہن کر سال بھر  
مقید رہتی تھی اور اس عرصہ میں ہر طرح کی زینت سے احتراز کرتی تھی، سال بھر گزرنے کے بعد کوئی جانور  
اس کے کمرے میں بھیجا جاتا جس سے پونچھ کر وہ اپنی شرمگاہ کو صاف کرتی، پھر کمرہ سے نکل کر اسے  
میگنی دی جاتی جسے وہ اٹھا کر پھینکتی، یہ انقضاء عدت کی علامت ہوتی تھی۔ حدیث باب  
کے مذکورہ الفاظ میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں  
عدت کے زمانہ میں عورت سخت تکالیف برداشت کیا کرتی تھی، اسلام نے حدود سے متجاوز  
تمام پابندیاں ختم کر دیں اس لئے اسلام کی مقرر کردہ معمولی پابندیوں کو جو بڑی حکمتوں پر مشتمل ہیں  
بخوشی برداشت کرنا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

## باب ما جاء في كفارة الظهار

أُنبأنا أبو سلمة ومحمد بن عبد الرحمن بن ثوبان أن سلمان بن صخر الأنصاري

لہ مذکورہ بحث اور اس سے متعلقہ مذاہب و دلائل کے لئے دیکھیے شرح نووی علی مسلم (ج ۱ ص ۴۸)، وجوب  
(الإحداد)، فتح القدير (ج ۴ ص ۱۱۱) فصل قال وعلى المبتوتة الخ، تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۲) ۱۲ مرتب  
۲ نفع قوت المغتذى على جامع الترمذی (ج ۱ ص ۱۷۱)۔

اس میگنی کے پھینکنے سے کیا مقصود ہوتا تھا اس میں مختلف اقوال ہیں :

(۱) إشارة إلى أنهار مت العدة رمي البعرة (كما بين في التقرير)۔

(۲) إشارة إلى أن فعل الذي فعلته من التبرص والصبر على البلاء الذي كانت فيه لما انقضى

كان عندها بمنزلة البعرة التي رمتها استحقاقا له وتعظيما لحق زوجها۔

(۳) ترميها على سبيل التناول بعدم عودها إلى مثل ذلك۔

دیکھیے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۹) قبیل باب الکحل للحادة ۱۲ مرتب

۳ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۳۰۲) باب الظهار وابن ماجه (ص ۱۴) باب الظهار بتغير ۱۲

أحد بن بياضة جعل امرأته عليه كظهر أمته حتى بمضي رمضان فلما مضى نصف من رمضان وقع عليها ليلاً فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق رقية قال لا أجدها قال فصم شهرين متتابعين، قال لا استطيع قال اطعم ستين مسكيناً، قال لا أجدها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفروة بن عمرو: أعطه ذلك العرق، وهو مكتل يأخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً إطعام ستين مسكيناً۔

اس روایت سے استدلال کر کے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جن ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے گا ان میں سے ہر ایک کو ایک ”مد“ گندم دینا ہوگا، کیونکہ اس واقعہ میں آپؐ نے پندرہ صاع دیئے کا حکم دیا اور ایک صاع میں چار ”مد“ ہوتے ہیں لہذا پندرہ صاع میں ساٹھ مد ہوتے اور ہر فقیر کے حصہ میں ایک مد آیا۔ اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ہر فقیر کو ایک صاع ”کھجور“ یا ”جو“ یا نصف صاع گندم دینا ہوگا کمافی صدقۃ الفطرؒ

حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں سلمہ بن صخر کے طریق سے ابن العلاء البیاضی (جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا) کی روایت سے ہے، اس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا ”فأطعم وسقاً من تمر بین ستین مسکیناً“ اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے، اس طرح ہر مسکین کے حصہ میں ایک صاع آیا۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اصل حکم تو وسق ہی کا تھا، کمافی روایت ابی داؤد اس لئے آپؐ نے شروع میں ”أطعم ستین مسکیناً“ فرما کر اسی کا حکم دیا، لیکن بعد

له المد بالضم وهو رطل وثلاث بالعراق عند الشافعي وأهل الحجاز وهو رطلان عند أبي حنيفة وأهل العراق۔ النہایہ (ج ۳ ص ۳۸۸) ۱۲ مرتب

۱۳ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۲، ص ۳۶۹ و ۳۷۰) مسألة قال لكل مسكين مد من بر أو نصف صاع من تمر أو شعير۔

اس مقام پر المغنی میں امام مالک کا مذہب اس طرح بیان کیا گیا ”لکل مسکین مدان من جمیع الاطعمۃ“

۱۳ مرتب

۱۴ (ج ۱ ص ۱۰۱) باب فی الظہار۔ ۱۲ م

۱۵ النہایہ (ج ۵ ص ۱۸۵) ۱۲ م

میں جب انھوں نے "لا اجد" کہہ کر اپنی عدم استطاعت ظاہر کی تو آپ نے جو کچھ موجود تھا ان کو دیدیا، گویا پندرہ صاع کا کافی ہو جانا ان کی خصوصیت تھی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو "مرۃ بعد مرۃ" چار مرتبہ یہ مکتل بھر کر عطا فرمایا ہو اور اس طرح ساٹھ صاع کی مقدار پوری ہو گئی ہو، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ طحاوی کی روایت میں ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أعطاه مکتلین، فی کل منہا خمسة عشر صاعاً" اس روایت سے دعویٰ پوری طرح تو ثابت نہیں ہوتا، البتہ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ایک مکتل پر اکتفا نہیں کیا گیا، عین ممکن ہے کہ مکتلین کے بعد دو مکتل اور بھی دیئے گئے ہوں جن کا راوی کو علم نہ ہو سکا ہو۔

نیز علامہ خطابیؒ معالم السنن میں فرماتے ہیں کہ سلمہ بن صخر کی روایت (جس میں ایک وسق یعنی ساٹھ صاع کا ذکر ہے) احوط ہے اور پندرہ صاع والی روایت میں یہ بھی امکان ہے کہ غلہ کی جو مقدار مہیا ہوئی وہ وقتی طور پر تصدق کے لئے دیدی گئی ہو اور بقیہ مقدار کو دین کے طور پر واجب فی الذمہ سمجھا گیا ہو کہ گنجائش ہونے پر دیدی جائے گی، اس صورت میں ظاہر ہے کہ پندرہ صاع پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

اس کے علاوہ حدیث باب میں "عرق" کا لفظ آیا ہے جو زنبیل کے لئے مستعمل ہوتا ہے، اس کی گنجائش کے بارے میں رواۃ کا اختلاف ہے، حدیث باب میں اگرچہ راوی نے اس کی تشریح "مکتل یاخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً" کے ساتھ کی ہے لیکن ابوداؤد کی ایک روایت میں اس کی تشریح "مکتل یسع ثلاثین صاعاً" کے ساتھ آئی ہے اور سنن ابی داؤد ہی کی ایک اور روایت میں اس کی مقدار "ستون صاعاً" بیان کی گئی ہے، یہ آخری روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، اس کو اس لحاظ سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ حنفیہ کی مستدل وسق (ساٹھ صاع) والی روایت اس کی مؤید ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ یہ روایت تلاش کے باوجود طحاوی یا کسی اور کتاب حدیث میں نہ مل سکی ۱۲ مرتب

۲۔ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للثندری (ج ۳ ص ۱۱۱ و ۱۱۲) باب الظہار، ۱۲ م

۳۔ وکے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۱۲) باب الظہار ۱۲ م



## باب ماجاء فی الإیلاء

ایلاء لغت میں حلف کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے آلۃ یولی ایلاء و آلۃ، حلف اٹھانا، شریعت کی اصطلاح میں ”منع النفس عن قربان المنکوحۃ أربعة أشهر فصاعداً منعاً مؤكداً باليمين“ کو کہا جاتا ہے۔

عن عائشةؓ قالت آلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نسائه وحرم فجعل الحرام حلالاً وجعل فی الیمین کفارة۔

یہ ایلاء ایلاء اصطلاحی نہ تھا اس لئے کہ چار ماہ سے کم مدت کے لئے تھا، چنانچہ بخاری شریف میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت آئی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم آلی من نسائه شهراً“

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت میں آیا ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طلق نساءً“ أخرجه ابن مردويه بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی تھی لیکن راجح یہ ہے کہ آپؐ نے محض ایک ماہ کے لئے عیحدگی اختیار فرمائی تھی، جیس کہ حدیث باب اسی پر دال ہے، جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اول تو اس کی صحت معلوم نہیں، دوسرے اگر وہ روایت سنداً صحیح بھی ہو تب بھی حضرت ابن عمرؓ کا بیان اس شہرت پر مبنی ہو سکتا ہے جو لوگوں میں عام ہو گئی تھی کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے، غالب یہ ہے کہ منافقین نے یہ مشہور کر دیا تھا کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے، اور ان کے واسطے سے بعض مسلمانوں میں بھی یہ بات پھیل گئی ورنہ حقیقت وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔

۱۔ عنایہ بہامش فتح القدیر (ج ۳ ص ۵۲) باب الإیلاء ۱۲ م

۲۔ لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی

رحمہ اللہ، جامع الترمذی (ج ۳ ص ۵۲) رقم ۱۲۰۱ ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب الصوم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتہم الحلال فصوموا ۱۲ م

۴۔ دیکھئے تملک فتح اللہم (ج ۱ ص ۱۸۸) باب بیان أن تأخیرہ امرأۃ لا یكون طلاقاً الا بالنیۃ۔ ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضگی اور ازواجِ مطہرات سے ایلاہ فرمانے کی متعدد وجوہات تھیں۔

اولاً ”واقعہ غسل“ ثانیاً ”واقعہ مارپیٹ“ اگر وہ درست ہو، جن کے نتیجہ میں آیت **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ** نازل ہوئی، ان کے بعد تیسرا واقعہ ازواجِ مطہرات کی جانب سے نفقہ میں اضافہ کے مطالبہ کی صورت میں پیش آیا، اس قسم کی وجوہات کی بنا پر آپ نے ایک ماہ کے لئے اپنی ازواجِ مطہرات سے علیحدگی اختیار فرمائی، ایک ماہ پورا ہونے پر آیتِ تحییر نازل ہوئی **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا** الآية۔

۱۔ عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش ويمكث عندها فراطت أنا وخفصة عن أيتنا دخل عليها فلتقل له أكلت المغاير (واحدة ما مغفور شيء ينزحه شجر العرفط حلوكا لنا ملط - نهاية (ج ۳ ص ۳۴۴) إني أجدمنك ريح مغاير قال لا ولكني كنت أشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش فلن أعود له وقد حلفت لا تخبري بذلك أحداً - كذا في البخاري (ج ۲ ص ۴۹) كتاب التفسير، باب تبتغي مرضاة أزواجك الخ ۱۲ مرتب

۲۔ وأخرج الطبراني في عشرة النساء وابن مردويه عن طريق أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بمارية بيت حفصة فغاءت فوجدتها معه فقالت يا رسول الله في بيتي تفعل هذا معي دون نساءك فذكر نحوه (أي حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقرب أمتة وقال هي علي حرام فنزلت الكفارة ليمينه) فتح الباري (ج ۸ ص ۶۵۴) باب يأتها النبي لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ الآية ۱۲ مرتب عن

۳۔ سورة تحریم آیت (۱) پ ۱۲ م

۴۔ اس واقعہ کی تفصیل حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت میں آئی ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸) کتاب الطلاق، باب بیان أن تحيوة امرأة لا يكون طلاقاً إلا بالنية ۱۲ مرتب

۵۔ سورة احزاب آیت (۲۸) پ ۱۲ م

۶۔ واقعہ تحییر سے متعلق مختلف تفصیلات کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۶۹ تا ۱۹۵) باب بیان أن تحييره امرأته الخ ۱۲ م

۷۔ شروع باب یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے، ۱۲ مرتب

ایلاء کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو چار ماہ سے قبل رجوع کر کے حلف کو توڑ دے اور کفارۃ یمین ادا کرے اور چاہے تو چار ماہ کی مدت گزر جانے دے، پھر احناف کے نزدیک چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور تفریق کے لئے قضاء قاضی کی حاجت نہ ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ مدت پوری ہونے پر قاضی زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دیگا اگر اس نے رجوع کر لیا تو ٹھیک ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی ”لِّلَّذِیْنَ یُؤْلَوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ فَاِنْ فَاَوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ“ سے ہے کہ اس میں چار مہینے گزرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض مضیٰ مدت سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں جو اس بات پر متفق ہیں کہ چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ جہاں تک آیت قرآنی سے استدلال کا تعلق ہے اس کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے یہ منقول ہے ”انقضاء الاربعة عزيمة الطلاق والغی الجماع“ واللہ اعلم۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے المغنی (ج ۱، ص ۳۱۸ و ۳۱۹) ان مضیٰ اربعة اشهر ورافقة ۲۱۲

۲۔ سورہ بقرہ آیت ۲۲۶ و ۲۲۷ پ ۱۲

۳۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ اور زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں ”اذا مضت اربعة اشهر فمى واحدة وهى احق بنفسها تعتد عدة المطلقة“

یہی مضمون حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، حضرات تابعین رحمہم اللہ

کے آثار ان کے علاوہ ہیں۔ دیکھیے مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۴۵۳ تا ۴۵۴) کتاب الطلاق باب انقضاء الأربعة۔

رقم ۱۱۶۳۸ - ۱۱۶۴۳ - اور ۱۱۶۴۵۔

نیز موطا امام محمد (ص ۲۶۳) باب الایلاء میں حضرت عمر بن الخطابؓ کا اثر ہے ”اذا آلى الرجل من

امراته فمضت اربعة اشهر قبل أن یفیء فقد بانت بتطليقة بائنة اخر“ ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۳۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۴۵۴، رقم ۱۱۶۴۰) ۱۲ مرتب



## باب ماجاء فی اللعان

عن ابن عمرؓ قال لاعن رجل امرأته و فرّق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینہما وألحق الولد بالأمّ۔ لعان کا معاملہ ایلاء کے برعکس ہے کہ ایلاء میں عند الاحناف نفس مدت کے گزرنے سے طلاق ہو جاتی ہے اور تفریق قاضی کی حاجت نہیں ہوتی جبکہ لعان میں احناف کے نزدیک نفس لعان سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ قاضی کا تفریق کرنا ضروری ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ ایلاء میں تو تفریق قاضی کے قائل تھے لیکن لعان میں فرقت کے لئے قضاء قاضی کی ضرورت نہیں سمجھتے اور فرقت کے لئے محض لعان کو کافی قرار دیتے ہیں، بلکہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ محض مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اگرچہ ابھی تک عورت نے لعان نہ کیا ہو۔ ”لأنها فرقة حاصلة بالقول فتحصل بقول الزوج وحده كالطلاق“

لہ لعان لخت میں دھتکارنے اور دور کرنے کے معنی میں آتا ہے اور احناف کے نزدیک اصطلاح شرع میں ”شہادات مؤکدات بالایمان مقرونہ باللعن قائمہ مقام حدّ القذف فی حقہ ومقام حد الزنا فی حقہا“ کو کہا جاتا ہے۔

جبکہ شوافع کے نزدیک لعان نام ہے ”ایمان مؤکدات بالشہادات الخ“ کا۔

چونکہ احناف کے نزدیک لعان کی حقیقت ”شہادات مؤکدات بالایمان“ ہے اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے زوجین کا اہل شہادت ہونا ضروری ہے اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کی حقیقت ”ایمان مؤکدات بالشہادات“ اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے اہلیت یمین کافی ہے واللہ اعلم۔ دیکھئے ہدایہ مع حاشیہ (ج ۲ ص ۲۱۷ و ۲۱۸) باب اللعان ۱۲ مرتب عافہ اللہ

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۸۱) باب يلحق الولد بالملأعنة، کتاب الطلاق و سلم (ج ۱ ص ۴۹) کتاب اللعان ۱۲

۲۔ مذکورہ تفصیل المغنی (ج ۳ ص ۳۱۳ و ۳۱۴، کتاب اللعان) سے ماخوذ ہے،

علامہ ابن قدامہ شافعیؒ کے قول کے بارے میں فرماتے ہیں ”ولا نعلم أحداً وافق الشافعي على هذا القول“ نیز فرماتے ہیں ”وحكى عن البيهقي أنه لا يتعلق باللعان فرقة“ لما روى أن العجلائي لما لاعن امرأته طلقها ثلاثاً فأنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو وقعت الفرقة لما نفذ طلاقه“ پھر امام شافعیؒ اور بیہقیؒ کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”وكلا القولين لا يصح لأن النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المتلاعنين..... وقال سهل فكانت سنة لمن كان بعدهما أن يفرق بين المتلاعنين وقال عمو المتلاعنان يفرق بينهما ثم لا يجتمعان أبداً - ۱۲ رشيد اشراف عفا الله عنه

زیر بحث باب کی دونوں روایتیں حنفیہ کی دلیل ہیں جن میں "ثم فرق بينهما" اور "وفرق النبي صلى الله عليه وسلم بينهما" کے الفاظ آئے ہیں۔

لعان سے ثابت شدہ | لعان سے متعلق ایک دوسری بحث بھی ہے کہ لعان کے نتیجہ حرمت کی حیثیت میں ثابت شدہ حرمت کی کیا حیثیت ہے؟

حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ فرقت لعان طلاقِ بائن کے درجہ میں ہے۔ البتہ جب تک لعان برقرار ہو اس وقت تک دوبارہ نکاح بھی درست نہیں لیکن اگر زوج نے زنا کا الزام لگانے میں اپنے آپ کو جھٹلادیا اور اس پر حدِ قذف جاری ہو گئی یا عورت نے شوہر کے الزام کو درست قرار دیکر اپنی تکذیب کر دی تو اب ان کے لئے دوبارہ نکاح کرنا جائز ہو گیا۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ، امام زفرؒ اور حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ لعان بغیر طلاق کے فرقت ہے اور اس فرقت سے ثابت ہونے والی حرمت دائمی اور ابدی ہے جیسے حرمتِ رضاع اور حرمتِ مصاہرت۔

ان حضرات کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے "المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبداً"۔

جبکہ حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ عویمر عجلانی کے واقعہ لعان میں آیا ہے "فلما فرعنا من تلا عنهما قال عویمر کذب علیہا یا رسول اللہ! إن أمسکتها فطلقها ثلاثاً قبل أن یأمره رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، قال ابن شہاب فکانت سنة المتلاعنین۔"

۱۷ یہ بحث "مرتب" کا اضافہ ہے ۱۲ م

۱۸ یہ صورت بدائع الصنائع سے ماخوذ ہے جبکہ فتح القدیر (ج ۲ من ۱۲، باب اللعان) میں اس کی مختلف صورتیں آئی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اگر زوج نے لعان اور تفریق کے بعد اپنے آپ کو جھٹلایا تو اس کے لئے دوبارہ اس عورت سے نکاح جائز ہے حد قذف لگی ہو یا نہ لگی ہو، اور اگر زوج نے اپنی تکذیب لعان کے بعد قبل التفریق کی تو عورت اس کے لئے بغیر تجدید نکاح کے حلال ہے۔ انظر فتح القدیر لمزید التفصیل ۱۲ مرتب

۱۹ (ج ۲ من ۱۲، رقم ۱۱۶) باب المهر۔ نیز سنن ابی داؤد (ج ۱ من ۳) باب فی اللعان میں حضرت ہبل بن سعدؒ فرماتے ہیں "فمضت السنة بعد فی المتلاعنین أن یفرق بينهما ثم لا یجتمعان أبداً" ۱۲ مرتب

۲۰ صحیح بخاری (ج ۲ من ۸) باب اللعان ۱۲ م



آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق دینے پر سکوت فرمانا، طلاق کو نافذ قرار دینا ہے، لہذا املا عن کے حق میں اصل تو یہ ہے کہ وہ خود طلاق دیدے، اگر وہ طلاق دینے سے باز رہے تو قاضی اس کا نائب بن کر تفریق کر دے گا، جو طلاق کے حکم میں ہوگی کما فی العین۔  
اس کے علاوہ اس فرقت کا سبب چونکہ فعل زوج ہے اس لئے یہ طلاق کے حکم میں ہوگی،  
”لأن سبب هذه الفرقة قذف الزوج لأنه يوجب اللعان واللعان يوجب التفريق والتفريق يوجب الفرقة فكانت الفرقة بهذه الوسائط مضافة إلى القذف السابق، وكل فرقة تكون من الزوج أو يكون فعل الزوج سببها تكون طلاقاً كما في العین والخلع والإيلاء“

جہاں تک امام ابو یوسف کی استدلال روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی تو یقیناً مراد نہیں اس لئے کہ ”متلاعنین“ حقیقت میں زوجین کو اس وقت تک کہا جائے گا جب تک لعان کی کارروائی ہو رہی ہو، جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہو گئے تو حقیقی معنی کے اعتبار سے متلاعنین نہ رہے، ظاہر ہے کہ یہ مطلب مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ لعان سے قبل فرقت ثابت نہیں ہوتی اور لعان سے فارغ ہونے کے بعد وہ متلاعنین نہیں رہتے، اس لئے المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبداً کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک وہ صفت لعان کے ساتھ متصف ہوں ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا لیکن جب زوج نے اپنی تکذیب کر دی تو قذف زوج جو سبب لعان تھا باقی نہ رہا لہذا وہ حکماً بھی متلاعنین نہ رہے، اور جب لعان نہ رہا تو حرمت اجتماع بھی ختم ہو گئی اس لئے کہ وہ متلاعنین کے ساتھ خاص تھی، واللہ أعلم بالصواب وإلیہ المرجع والمآب۔

هذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الطلاق واللعان، وبه ينتهي الجزء الثالث من كتاب "درس ترمذی" فله الحمد أولاً وآخرًا۔

وذلك بيوم الجمعة المبارك التاسع والعشرين من ذي الحجة سنة إحدى عشرة و أربع مائة بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف صلوة وتحية - ۲۹/ ۱۲/ ۱۴۱۱ھ - بعد ما طرأت عوارض و فترات طويلة أثناء الترتيب والتحقيق، واللہ أسأل أن يوفقني لإكمال شرح بقية أبواب الكتاب بالعافية والسهولة -

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وعلى رسوله أفضل الصلوات

والتسليمات وعلى أصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات

وبليته انشاء الله تعالى - الجزء الرابع - أوله أبواب السبوع -

رشيد اشرف السيفي عفا الله عنه

خویدم الطلبة بدار العلوم کراچی ۱۴۱۱ھ

لہ یہ آخری بحث تخیروا ضافہ کے ساتھ بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) کتاب اللعان فصل وأما حکم اللعان الخ سے ماخوذ ہے اور مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ رشید اشرف عفاہہ اشرف۔ وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین۔



# المِفْطَرُ فِي مَحْجَالِ التَّحْقِيقِ

(الشيخ المفتي محمد رفيع العثماني)  
رئيس جامعة دارالعلوم كراتشي

# قصانيف حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب

اللہ کا ذکر

احکامِ زکوٰۃ

جہادِ شیعہ اور  
ہماری ذمہ داریاں

جنت کا آسان راستہ

ربانے کا شوق

حیاتِ مفتی اعظم

علم الصیغہ  
مع زاد و تشریحات

درسِ مسلم شریف

دینی عجمتیں  
اور موجودہ سیاست

فہرست  
اجماع کا مقام

علاماتِ قیامت  
اور نزولِ مسیح

میر مرشدِ حضرت عارفی  
رحمۃ اللہ علیہ

کتابتِ حدیث  
عبرِ رسالت و نبوت

تیسرے پیر کے پیر

یورپ کے  
تین معاشی نظام